بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشارح الحكمة استكمال النفس لا استكمال بتصور والتصديق قد يطلق ويراد بها
ما يلزمها المسمّى بالنسبة الحكمية وقد يطلق ويراد بها الحاصل بالتصديق مثلاً العشر
قد يطلق ويراد به المعنى المصدري وقد يطلق ويراد به الاثر الحاصل به والحكمة ايضاً مصدر في
الاصل قد يطلق ويراد بها المعنى المصدري وقد يطلق ويراد بها المعنى الاثر كالصور العلمية
فان اريد بها المعنى الاول فمعنى حمل الاستكمال ايضاً على معناه الحقيقي وان اريد بها المعنى
الثاني فمعنى حمل الاستكمال ايضاً على ابواعه مبرئاً الاستكمال ما يستكمل به وهو العلم
باحوال الموجودات على ما هي عليه بحسب ما في الوسع حيث ان الحد التعريف
بما يقال ان علم الحكمة على الامر الحكمة بتقوية حمل الاستكمال على ما يستكمل به
معناه التصديقية والحكمة على العلم وهو شايع ان يحمل الحكمة على العلم
على ما يستكمل به من الصور العلمية او يحمل الحكمة على معنى الملكة والاستكمال على ما يستكمل
به ويمكن حمله عليه على الاخص ويمكن حمل كل منهما على الاصول علمنا حمل الحكمة
فظ واما حمل الاستكمال عليه فلا يقال ان تلك الاصول والقواعد التي يحصل لها
النفس يستكمل النفس حمل الحكمة عليها ثلثة مما ما في
العلوم المدونة حمل الاصول والقواعد وعلى الملكة وعلى التصديق
بتلك القواعد تحصيلها ما عليه الوجود في نفسه الاستكمال

[illegible]

فتحصيل احوال كان على تلك الاحوال الاشياء الموجودة في نفس الامر وتحصيل احوال
كان على تلك الاحوال الواجب اي على هذه الاحوال كان ينبغي ان يفعل وان لا يفعل و
يمكن ان يقال الضمير عليه يرجع الى الانسان اي ما كان واجبا على الانسان فعله وتركه
من الافعال الحميدة والذميمة فالحكيم من كان عالما بما ينبغي ان يعلم وعاملا بما ينبغي ان
يعمل وذلك لما ينبغي ان يتزين ويصير بذلك كاملا مشابها للعقول التي كالاتها العلمية
والعملية حاصلة لها بالفعل وليستعد بذلك السعادات الاخروية التي هي البهجة و
السعادة الروحانية الباقية بعد خراب البدن بحسب الطاقة البشرية يستدعي
احدها انه لا يلزم معرفة جميع الاحوال وثانيها انه لا يلزم معرفة احوال جميع الموجودات
وثالثها انه لا يلزم تحصيل جميع ما يجب ان يعلم اولا ثم يعمل ورابعها انه لا يلزم المرتبة التامة
من العلم التي لا يتصور فوقها وخامسها ان مطابقتها لنفس الامر لا يلزم في الواقع بل يكفي ان يكون
مطابقا لها بحسب طاقة الشخص وبذل جهده فيه فلا يخرج مخالفة الواقع في مسئلة
او حكم ما عند اعتبار المطابقة في الواقع كان مخرجا او اطلاق الحكيم عليه على سبيل
التوسع والمراد بالطاقة اما طاقة النوع او طاقة ذلك الشخص او طاقة اوساط الناس و
الظهر ولا يخفى توجيه الاولين وفي قوله وان تعلقت بالامور التي لنا ان نعلمها ونعملها
فالمعلمة وهي انه متناول للمذهبين في موضوع الحكمة العملية حيث ذهبوا الى ان موضوعها
النفس الانسانية على ما ذهب اليه ارباب التحقيق او الافعال والاعمال على ما اختاره
غيرهم فيكون اولى من تخصيصه بواحد منهما كالشافي على ما هو المشهور اما ان لا يكون
كان المخالطة شرطا للتعقل او يكون فهنا بحث مشهور وهو ان المراد بمخالطة المادة
اما مخالطة المادة المخصوصة على ما يشعر كلامه سرهن في هذا الموضع على ما لا يخفى

في نفس الامر او بحسب المادة على ما هو الظاهر من لفظ نعل الاول فكم مباحث كتاب السماء
والعالم من الطبيعي حيث يبحث فيها عن الاحوال المشتركة بين الافلاك والعناصر وعن انها
مباحث علم الهيئة اذ يبحث فيها عن احوال الافلاك والعناصر من تلك الاشكال فانها
مشتركة بين الوجهين اذ ربما يبحث فيها عن احوال تلك الاشكال ملاحظة للمادة المعينة
فيها تلك المباحث الثلاثة فيها في الهيئة لا يلاحظ فيها خصوص المادة [illegible]
من خواص الفلك الثامن مثلا انما يتحقق عنده بمفهومات كلية بقيد بعضها
[illegible] احد بالشخص مع [illegible] الشخص يحسب صورة كلية او موضع [illegible]
[illegible] في وضعه ومقداره وسائر احكامه ولم يخالفه في ماهيته كان
مباحث تلك الفلك الثامن منطبقة عليه شاملة اياه وقس على ذلك ما عداه هذه
عبارته فلا يخفى [illegible] على ما ذكره ان احوال الهيئة الجسمية التي يبحث فيها عن الافلاك
والعناصر [illegible] اجسامها واجرامها الجوهرية من [illegible] دواما العدمة
[illegible] في الهيئة عن [illegible] الحركات والاوضاع والاشكال ولا يبحث فيها عن
[illegible] التقسيم على طريق الهندسة [illegible] على [illegible] الابعاد [illegible] ان في الهيئة الجسمية [illegible]
[illegible] تلك المباحث [illegible] الاجسام [illegible] الطبيعية [illegible]
فقوله في المسئلة المشتركة بين العلمين كاستدارة الارض مثلا [illegible]
[illegible] من الطبيعي [illegible] كانت من الهيئة [illegible] على ما قرره [illegible]
[illegible] الهيئة [illegible] الطبيعي [illegible] جوهر [illegible] الاشكال [illegible]
[illegible] المسئلة من [illegible] نظر [illegible] ومع قطع النظر عن ذلك [illegible]
[illegible] الطبيعة النوعية المقتضية لاستعداد الحركة

السكون فيصدق انه مما يبحث عن احوال الجسم الطبيعي من جهة استعداد الحركة و
السكون وهو المراد بملاحظة المادة على ما صرح به ذلك وفي صورة الاستدلال الا انه
لا يلاحظ هذه الجهة فيخرج عن الطبيعي فتدبر وتمام تحقيق ذلك يطلب في حواشينا
على شرح الاشارات ومبادى هذه الثلثة اي اصولها واساسها كلها على ما
يقتضيه اللفظ من جهة الشريعة الالهية وذلك لانها اي تقسيم كلها الى ما يتعلق
بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة وذلك لان هذا القسم من الحكمة
بل كلها اوحى الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام على ما يدل عليه كتب السير والتواريخ
وهي كما اخذ من صاحب الشرع وبعض المسائل التي خالفت الشريعة مما ازدادت بها ا
فكارهم المتفلسفة وعلى هذا لا حاجة في توجيه الشرح الى ما ارتكبه من بين جهته
قال ان تفصيل هذه الامور معلوم من جانب صاحب الشرع من بين المثال
القائم الثالث من ولي الوحي اد اي الشريعة وهي اعم معنى لم لخص من الاول
اي الشاملة للمجرد والمادي ومقابلا لانها يحتمل ان يكون مقابلا لانها معطوفا على
قوله الشاملة فيكون العدم والامتناع من الامور العامة ولم يكن البحث عنها في مقالة الامور
العامة تطفلا ويحتمل ان يكون معطوفا على الامور العامة فيكون البحث عنهما تطفلا
بناء على انهما مقابلان الوجود والامكان وهما من الامور العامة هذا ثم هذا التعريف
للامور العامة يصدق على الاحوال المختصة بالجواهر المتناولة ثلث الاحوال المجرد
والمادي ويمكن ان يقال تلك الاحوال داخلة في الامور العامة بالمعنى المراد ههنا
اذ المراد بالامر العام هنا ما لا يفتقر الى المادة لكن يقارنها وهو ما يبحث عنها في العلم الاعلى
والعلم الكلي على ما مر انفا فانه حيث قسم الالهي بالمعنى الاعم الى قسمين الالهي والعلم الكلي

ثم ذكر ان المقالة الاولى في الامور العامة فوجه ان المراد ما يبحث عنه في الشرح
من الامور بعد التنبيه على ان العلم الكلي والالهي ان يكون هذا اصطلاح الامور العامة
موافقا لما اشتهر في كتب الكلامية بقي ههنا شيء آخر وهو ان الطبيعة والعلوية
من الامور العامة بجميع التفاسير وقد يذكرها المصنف في المقالة الاولى التي وضعها
للامور العامة   لان جزء المصدق بالبديهة لا يجب ان يكون بديهيا لانا
ان اريد بالتصديق ما هو رأي الحكيم من الحكم فلا يكون المصدق به جزء لان المصدق
على هذا الرأي هو النسبة البسيطة على ما صرح به الجمهور وان اريد به ما هو رأي
الامام من التصورات الثلث والحكم بوجه ان التصديق عند الامام لما كان عبارة
عن هذا المجموع فلا يكون بديهيا الا اذا كان جميع اجزائه بديهيا ولهذا ابرم في
بداهة التصديق على بداهة التصور لا انقول بعد الا ان المعقول المصدق
عند هولآء وان كان هو النسبة هنا لكن لما توقف التصديق عند الامام على تصور
الاطراف والنسبة اطلق المصدق به على مجموع الثلث كما انها التقييد بالنسبة
لتحرز عما هو مصدق به ولو بالعرض   من حيث قيل يمتنع تصور والا لزم
اجتماع النقيضين قوله هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور النفس المفهومات
المتصفة بها بل ادراكها بالحصول والتزم امتناع تصورها مطلقا امين
الاتصاف لنا النفس بعلمه تعالى انه وصفاته فيبنى على عدم تصور معنى [illegible]
عدم لانه معنى الشهور بحصول صورة الشيء في العقل [illegible]
[illegible] العلم الحصولي على ما صرحوا به وعلمه تعالى بذاته وصفاته حضوري بل
[illegible] النفس بعلمه تعالى انه يدل على ان اجتماع النقيضين المستحيل تحقق [illegible]

حصول احدهما في الآخر وليس كذلك لان اجتماع المثلين المستحيل هو حصولهما على
واحد على ما صرح به ثم ان الظاهر من كلامه انه ذكره في مقام الجواب عنه لانه
عنه بجواب احدهما انه لا يتحقق هيهنا مثلان لانهما وان يتحدان في الماهية النوعية
وهيهنا يتحقق اجتماع الامرين مع الماهية وفيه نظر لانه لما تقرر ان الحاصل في الذهن
ماهيات الاشياء فالمتصور ماهية الوجود وحصل صورته المطابقة لها في الذهن
شأن تلك الصورة من حيث انها حاصلة في الذهن تشخصية وصارت متشخصة بتشخصات ذهنية
صارت من تشخصات هيئا لماهية الوجود فهو من حيث يتحقق في الذهن جزئي ومع
قطع النظر عن التشخص كان كليا فعند هذا يلزم اجتماع المثلين ويمكن الجواب عن الدليل
هذا التقرير بان الوجود لما كان مقولا بالتشكيك على افراده كان عرضا لها على ما تقرر في
موضعه فلا يكون الوجود داخلا في الماهية النوعية وهذا الجواب مما ينافي انكار المصنف
حصة التحقيق وربما يثبت امتناع تصور الوجود في الواقع على ما هو الظاهر وذلك لاحد
الجدلي الزامي يقول انه بديهي التصور كما مضى انما يسلم كون الوجود الظاهر
فلا يتم ما ان اللازم اجتماع الوجود الخارجي لما كان المتصور به موجودا خارجيا مع
الحاصل في الذهن والمرتسم فيه وهذا غير مستحيل لان اجتماع المثلين انما كان مستحيلا
لاستلزامه رفع الاثنينية بينهما وهيهنا يتحقق الاثنينية والتغاير فلا يلزم المحال
الذي كان اجتماع المثلين معهما محالا لاجله ثم ان قول من قال بامتناع تصور الوجود ان اراد
امتناع تصوره بالكنه كان من قال ببداهة تصوره اراد بداهته بالكنه وايضا
الدليل المذكور لا يدل على امتناع تصوره بالوجه اذ عند تصوره بالوجه لا يتمثل
حقيقة الوجود بما هو وجهه لكن على وجه يصير مرآة لملاحظة الوجود

على ما ذكر انه لما انتفى قوله فلو حصل بها ماهية الوجود فمنع ما ذكره من انه

مع الحكم لان الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه الا بوجه ما فرق بين الحكم

والفرق المفهومين بما يلزم على تقدير حمل الكلام على المفهومين لما سقط المنع الثاني

بمعنى الحمل عليه بما قلت على صدق الحمل انحصر المنع لان الثاني بديهي واضح وكيف يمكن

دعوى بداهة هذا المفهوم المركب مع عدم الانسلام بداهة جزء على التوجيه مع ان

وهو لا يلزم من بداهة هذا المفهوم المركب بداهة جميع جزئه والكنه بل يجوز ان يكون

معلوما بوجه ما لا ما له وقد عرفت ان النزاع في بداهة كنه الوجود لكن

الشارح فيه وسلم ما له يعني ان كان النزاع في الوجود الخاص في الواقع وان كان

العلم لا يتم فيه فهو يدين الشارح فيه وان كان في الوجود المطلق فهو مسلم انه

عليه بناء على ان الوجود المطلق ذاتي لكل امر من الانسلام كون المطلق بديهيا

المشتمل عليه بديهيا ولو هذا لا يتم الا على الانسلام كون المجهول بديهيا

بديهي بل ما يستلزمه الشارح فيه لاشتماله عليه وتوقفه عليه ولا يرد ان

مستلزمة النتيجة فلو صح ما ذكره لزم جواز منع المقدمات بناء على مستلزمها

فيه ان يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء بديهيا قوله لا يجوز ان التصور هذا

الشيء كان بمعنى العلم بحقيقته وضمن التصديق على ما اشار اليه الشارح ثم لا يلزم

بداهة تصور الوجود بوجه ما ايضا فتخصيص الشارح منع كنه تصور الوجود

حقيقته كان الشيء لا لما بناء على حمل قوله التصور التصديق على معناه

او على ان هذا المنع يندفع بان من لا يقتدر على الاكتساب من البله والصبيان

يحصل لهم هذا التصديق والتصديق لا يحصل بدون التصور والمراد بالبديهي

ما يحصل لكل احد حتى لمن لا قدرة له على الكسب وعلى ان هذا المنع مما اشار اليه عند

توجيه اختيار لفظ التصور على التصديق هذا اذا حمل قوله بل اللازم على ان اللازم

ولك ان تحمله على انه للترقي ويكون المراد ان اللازم من كون ذلك التصديق بديهيا

يكون ذلك الشيء متصورا بوجه ما لمن حصل له ذلك التصديق ولا يلزم منه ان لا

يلزم كونه متصورا بالحقيقة بل يكفي لذلك كونه متصورا بوجه ما ولا يلزم كون ذلك الشيء

بديهيا لجواز ان يكون نظريا اذ يكفي في التصديق البديهي كون تحكمه غير محتاج الى النظر

في ذاته على ما هو المشهور عند الجمهور   س ش سواء كان معلوم الاختصاص او

اقول هذا انما يصح اذا كان زوال الاعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى

ثم يحصل الجزم بانتفاء المخصوص والجزم بانتفاء المخصوص ينافي الجزم بخصوص ما علم اختصاصه

او ما شك فيه اذ نتيجة الجزمين الجزم بعدم الاختصاص واما اذا كان زوال الاعتقاد

بالتردد في الخصوصية كما اشار اليه س ش لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان

الجزم بوجود المخصوص لا ينافي الشك والتردد فيما شك في اختصاصه به ويمكن تصحيح

كلامه س ش بان تلك الصورة بقرينة ان المصنف لم يتعرض لها على ما سيجيء واراد بالشك

ما يقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول الظن بل الوهم ايضا ثم اقول ههنا بحث لانه

ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو المشهور فالاحتمال لا ينحصر في الثلثة المذكورة

وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع

حتى يلزم الاشتراك في الواقع اذ يمكن ههنا جزم غير مطابق للواقع ويمكن ان يقال

هذا الشيء على الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الجميع فلا يتصور النزاع

وان تحقق بالنسبة اليه احد الامرين الاخرين فيتم الملازمة فضلا عن المنع بل

قوله لا يتصور هذا الشق المنسبة في الممكن التعيين بالنسبة اليه احد منفيين
الاخرين فيتم الملازمة عليه الجواب المشابهة الى الواجب والممكن والمفاد الممكن
الى ثلثة بحيث لا تشترك في الجميع الشارح لان التقسيم الى جهة ما هو
الا هبين هكذا وان كان كلاما مناسبا ظاهرا لكنه لان التقسيم حصر في قسم الخلوف
ان هذا الشق الاول من بانه وهنا لا يتصور الا لتعيين الثالث اذ الثالث انما يتصور في
الممكنة كونه ومنية الفكر يرد على قوله وهو مشترك معنوي لان مثل هذا الاشتراك
وصورة كون الوجود مشتركا لفظيا والحق الجواب بما على ما ذكره من حيث في
هو الثاني الغرض ان هذه القسمة صحيحة مع قطع النظر عن اللفظ والتسمية فتامل
من حيث ما ذكره هو الاعتقاد بالوجود المحمول على الكل النسبة المنضمة لا
لا اعتقاد الوجود المقيد الا في كلامه من حيث يدل على ان الشارح حمل قوله
في الشق الاول مقيدا بخصوصية الموضوع ولهذا المراد الشارح على
التقسيم على الموضوع فصار حاصل كلامه ان عنوان الموضوع على قولنا
موجود ليس هو سببا ما لانه خارج عن بحث السبب بل هو السبب المتصف
الاعتقاد الامكان وحصل اعتقاد الوجود الاعتقاد ان الشيء الممكن موجود
اذ اختلاف العنوان يختلف التصديق ويدل على ما ذكرنا قول الشارح لان الخصوصية
في السبب الخاص المتصف بالامكان حيث جعل الامكان قيد الخصوصية التي في
الموضوع وعلى هذا كان المطلوب ان العنوان هو السبب المخصوص بخصوصية كونه
سببا الممكن المفروض لا بخصوصية كونه ممكنا وصار الحاصل انه هنا اعتقادان
احدهما اعتقاد كون هذا سبب الممكن موجودا هو باق لم يزل وثانيهما اعتقاد

المفهوم من هو غير المفهوم من ذو هو هو بالحقيقة لتقييد الشيء بغيره اليس قولنا الوجود
الخارجي عارض للمهيات صادقا مع كذب قولنا الوجود الذي هو فرد الوجود في الخارج عارض
للمهيات وعلى تقدير ان يكون الوجود عين السواد او داخلا فيه لا يكون في قولنا السواد الموجود كذا
تقييد للشيء بنفسه او بجزئه بل هو بل هو فرد وهو ان كون السواد موجودا عبارة عن كونه فرد الموجود
قلنا هذا مدفوع لان المراد من الوجود في قولنا الوجود زائد هو الموجود ففي قولنا السواد
كذا لو كان الموجود عينا للسواد او داخلا فيه لكان تقييد الشيء بنفسه او بجزئه هو فانه
مندفع بان النزاع في ان الموجود زائد في المهيات ام لا لا يتصور الا في المفهوم من الوجود
لا فيما صدق عليه الموجود اذ ما صدق عليه الموجود هو عين المهية بلا اشتباه كما
مجال للنزاع والتخالف فيه وتقييد مفهوم الموجود بالموجود ايضا متصور من وجهين احدهما
ان يراد بالموجود الثاني ايضا مفهوم الموجود حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان المفهوم
من الموجود الذي هو هذا المفهوم كذا ويكون مثل قولنا زيد الذي هو زيد كذا ولا يخالف الحكم
على الموجود قبل التقييد وبعده وثانيهما ان يراد بالموجود الثاني ما صدق عليه الموجود
حتى يكون معنى قولنا الموجود الموجود كذا ان الموجود الذي هو فرد الموجود كذا ولا شك ان الحكم
على مفهوم الشيء من حيث انه مفهوم قد يخالف الحكم على ذلك المفهوم من حيث انه فرد نفسه
فان مفهوم الموجود من حيث انه مفهوم يصدق عليه بعض الاحكام الايجابية ككونه
من المعقولات الثانية وكونه من الامور العامة وغير ذلك ومن حيث كونه فرد للموجود
الخارجي لا يصدق عليه شيء من الاحكام الايجابية لامتناع تحققه في الاعيان
ولا سترة في ان المراد بالموجود في قولنا السواد الموجود كذا هو المعنى الثاني اي الذي
هو فرد الموجود فيكون الحكم عليه مخالفا للحكم على السواد من غير تقييد بالموجود لا يفيد المغايرة

بل لان كون السواد موجودا ان كان عبارة عن كونه ذا وجود يكون موجوديته باعتبار امر
زايد على ذاته عارض له وهو كونه ذا وجود وان كان ذاته عين الوجود وبالجملة المقصود من كون الوجود
زايدا على الماهيات ليس لا موجودية الشيء ليس باعتبار كونه وجودا بل باعتبار كونه ذا الوجود و
معروضه اعم من ان يكون الوجود غيره او عينه كما في الوجود الموجود بعروضه لنفسه هكذا
حقق هذا الكلام ليمكنك دفع كثير من الشبه الواردة في هذا المقام اقول سيشير الى هذا الكلام
وسنتكلم عليه هناك المص والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك اقول ان اراد
بالسواد مع الوجود مجموع السواد والوجود فعدم صدق ذلك المفهوم عليه بناء على ان هذا
المجموع غير قابل للوجود وان اراد نفس السواد المضموم اليه الوجود فعدم الصدق مبني على
ان هذا المفهوم غير قابل للعدم الا ان الانضمام على سبيل التقييد بان يكون القيد خارجا و
التقييد داخلا اذ على هذا التقدير ايضا لا يكون قابلا للوجود الشارح فانه قابل للوجود
المضموم اليه والعدم فيه اعتراف بزيادة الوجود فان السواد ان كان قابلا للوجود
يكون موجوديته باعتبار قبول الوجود لا باعتبار كونه وجودا وبالجملة لو كان وجود شيء
عين ذاته او داخلا فيه اي يكون موجوديته باعتبار ذاته او باعتبار جزئه لا باعتبار امر زايد
على ذاته لا يكون ممكنا ضرورة ان ما يكون بذاته موجودا لا يجوز عدمه فاعتبار وجوده امر زايد
على ذاته لا عين ذاته وليس للواجب عندهم معنى سوى الموجود بذاته وبهذا اشار صاحب التجريد
بقوله وللحوق الامكان ولا يراد عليه بان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الوجود والعدم
الى الشيء اشتقاقا وكون الشيء عين الوجود لا ينافي تساوي نسبة الوجود والعدم اليه اشتقاقا
لجواز ان يكون نسبة الشيء ايجابية او سلبية الى نفسه اشتقاقا متساويا فان الوجود المط
كونه موجودا بالوجود المط الذي هو نفسه ومعدوما بالعدم المطلق الذي هو سلبه ممكن له

بالذات والجواب عنه بان المراد من الوجود هو الموجود نضعفهما غير مخفي عليك ان كنت مهتديا
عما اسلفنا اليك سابقا من تحقيق المقام وتوضيح المرام اقول الايراد للشارح الجديد للتجريد و
الجواب للاستاذ المحقق والايراد الذي ذكره مما اورده الفاضل اللاري في تعليقاته على التجريد
حاصل كلامه هنا ان النزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى ان السواد مثلا هل هو موجود
بذاته او معروض الوجود لا انه عين مفهوم للوجود كيف وكون السواد عين مفهوم الوجود كمفهوم
الموجود لا يقتضي كونه موجودا بذاته حتى يصير واجب الوجود ويخرج عن الامكان بذلك في هذا
القائل قد اخذ منه وليس مراد الاستاذ من كون المراد بالوجود الموجود ان النزاع في ان مفهوم
الموجود او ما صدق عليه عين الماهية بل في ان الماهية هل هي موجودة بعينية الوجود او زيادته
كيف وكون المراد من عينية الوجود عينية الموجود في الواجب مما اختاره السيد السند وشنع
عليه الاستاذ وحقق ان المراد من عينية الوجود بمعنى ان الموجودية بنفس الذات لا بامر مغاير لها
وهذا ظاهر من تعليقاته في غير هذا الموضع وفي هذا الموضع ايضا لمن تامل فيه واجاد لا من غير
فهمه بابهام العبارات الشارح فلو كان مشتركا للوجود والعدم اي لو اكتفى بقابل
الوجود اندفع ذلك ثم يجاب بالمناقضة التي اشار اليها س سيّ فتامل وانت تعلم انه لو حصر الصادق
عليها بلوازم الماهية اندفع المناقضة س سيّ الدليلان المذكوران اولا اقول يعني
ان الدليلين المذكورين اولا يدلان على زيادة الوجود من غير توقف على كون الوجود مشتركا
معنويا او لفظيا بخلاف الدليل الثالث فان اتمامه موقوف على اشتراك الوجود معنى فمراده من
بالوجود الخاص هو الوجود المخصوص بوجود موجود على تقدير الاشتراك اللفظي لا فرد الوجود
المطلق فلا يرد عليه ما قيل من ان اتمام الدليل موقوف على زيادة الوجود الخاص على ان يثبت ان في الموجودات فردا من
الوجود المطلق وراء حصته ودونه خرط القتاد ثم اقول وفي قوله ويمكن تعميم الدليل

بحث لان ما ذكره ابن نعيما الدليل المذكور بل دليل اخر براسه يدل على نفي عينية الوجود لجميع الماهيات
كان الدليل المذكور في المتن يدل على نفي جزئيته لها ومثل ذلك لا يسمى نعيما اقول المورد لكلام الشارح
الجديد للتجريد هو انما اورد هذا على كلامه س س في حاشيته على الشرح القديم للتجريد عبارته
ثمة صريحة في ان المراد من الوجود الخاص هو فرد الوجود المطلق حيث قال القائلون باشتراك الوجود معنى
عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما
يدل على ان الوجود المطلق المشترك زايد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زايدا عليها
الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده واما المناقشة التي الخاص
سيما هنا بحثا في جوابها انه س س ليس في صدد توجيه كلام المتن وبيان انه واف في المقصود وهو
الزيادة على ما فهمه بل انه يمكن ضم شيء اخر اليه ويتم او يعم على اختلاف النسخ وعلى هذا فلا مجال
لورود البحث الذي اورده الشارح اولا اذ اثبات اعم منه قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من نفي
الاعمية عن ساير الذاتيات لا عمية الوجود على تقدير كونه ذاتيا وهو ظاهر لجواز ان لا يكون بعض
الذاتيات اعم من الوجود ولا يكون الوجود ايضا اعم منه وايضا اثبات اعميته موقوف على كونه من
الاجزاء المحمولة وهو تم والحق ان فرض دخول الوجود في جميع الماهيات الممكنة يستلزم تركب كل
ماهية ممكنة من اجزاء غير متناهية من غير احتياج الى اثبات اعمية الوجود ثم جنسيته ثم اثبات
الفصول المميزة وذلك بان يقال لو كان الوجود جزءا لكل ماهية لكان للماهية الموجودة جزء اخر
موجود ضرورة امتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولذلك الجزء جزء اخر وهكذا الى غير النهاية
اقول هذا الكلام من الشارح مبني على ما تقرر عندهم انه لا يجوز تركب الماهية نوعية كانت او جنسية
من امرين متساويين اذ ح لا بد من تحقق اعم الذاتيات واذا لم يكن ذاتي اعم منه فهو يكون اعم الذاتيات
او يقال هذا من قبيل التنبيه بالحد على المحدود بناء على ان المراد باعم الذاتيات ما لا ذاتي اعم منه

وتفسير اعم الذاتيات بهذا المعنى مذكور في المحاكمات وغيرها والثاني اولى لانه لو بنى الشارح كلامه
عليه لينبغي ان لا يورد على العلامة ما اورده حيث قال وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزءا على
ما ستقف عليه ثم لو كان الكلام في الموجود اندفع احتمال كونه من الاجزاء الخارجية وما صدق
بالحق فمذكور في الشرح الجديد للتجريد وسيجيء الايماء اليه في اخر البحث لا يقال لا حاجة الى توجيه
الشارح بناء على ان الوجود مشترك قبل قوله ويتجه هذا الايراد ذو قول الشارح بناء على ان
الوجود مشترك بيان لقوله اذ لا ذاتي اعم من الوجود الذي هو تعليل لاعمية الوجود وتوجيه
كلامه هو ان الوجود اعم الذاتيات اذ لا ذاتي من الذاتيات المشتركة اعم منه لان الوجود مشترك
ساير الموجودات وغاية ما يتصور من الاشتراك هو هذا فلا يكون شيء من الذاتيات المشتركة
اعم منه واذا كان ايراد قوله بناء لبيان اعمية الوجود فاين سبيل الى الاعتراض عليه بان الاعمية
يستلزم الاشتراك فلا حاجة الى ما ذكره ولست افهم انه من بنى على ما حمل قوله بناء فاورد عليه
ما اورد اقول لا يتجه هذا الايراد اذ الشارح حيث فصل قول المصنف المشترك عما قبلها فهم منه
انه جعل قوله بناء علة للاشتراك كما ان قوله اذ لا ذاتي اعم منه جعل علة لقول المصنف اعم الذاتيات
والحاصل ان المدعى مركب من امرين احدهما كون الوجود اعم الذاتيات وقد علله بقوله اذ لا ذاتي
وثانيهما كونه من الذاتيات المشتركة وعلله بقوله بناء ولا يخفى ح ورود السؤال الذي قررته
ثم لا نا نقول الاعمية يقتضي الصدق بدون الاخص ولا يلزم منه الاشتراك المعنوي
فيه نظر اذ العموم والخصوص صفة المفهوم حقيقة انما يتصف اللفظ بهما بالعرض فاذا لم
يكن هناك مفهوم مشترك فكيف يتصور العموم والخصوص لا يقال لعل المفهوم المشترك هو
ما يطلق عليه لفظ الوجود فعموم الوجود لو كان بهذا المعنى لا يستلزم الاشتراك المعنوي
في هذا المقام لانا نقول يبقى السؤال بانه لم لا يراد بعموم الوجود ما هو المتبادر من اللفظ

لا يحتاج الى هذا القيد وكذا ان قيل قد يتصف اللفظ بالعموم بناء على الكثرة معانيه بالنسبة الى اللفظ كان معناه اتل فالظاهر ان يقال مقصوده س س ان هذا القيد لدفع توهم ان العموم باعتبار اطلاق اللفظ على معنى الكثير فتدبر فيلزم تركيب الماهية من امور غير متناهية مترتبة قيل اقول لعل انه باطل لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فاذا انتفى انتفى المركب والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد واعترض عليه بان التركيب العقلي عندهم قسمان احدهما ما هو بحذاء التركيب الخارجي كما يقال ان الجنسية ماخوذة من المادة والفصل من الصورة والثاني ان يكون تحليليا محضا كما في البسائط الخارجية كتركب السواد من اللون وقابض البصر ولا يجري الدليل المذكور في هذا القسم الذي هو بحسب اصطلاحهم داخل في التركيب العقلي وان لم يحلل بالفعل ولم يوجد الاجزاء بالفعل في الذهن فلا يتم ما ادعى من نفي كونه جزءا عقليا مطلقا اقول وحاصله ان في التركيب من الاجزاء التحليلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لجواز ان لا يقف التحليل عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية ثم اعترض بان للمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدء للمركب مطلقا الا ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما لا يتركب فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد العددي ثم الانسان الواحد يشتمل على احاد اخر لا يكون اناسا ويجوز كون كل من تلك الاحاد مشتملا على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق هذا كلام المعترض وانا اقول كل من الاعتراضين مندفع اما الاول فلان الاجزاء التحليلية المحضة للشيء متاخر عن ذلك الشيء اذ وجودها موقوف على اعتبار الذهن امرا في ذات الشيء

يحصل له جزء مثلا المقدار المتصل في ذاته ليس له جزء الا بعد القطع او الكسر او الفرض وقد صرحوا
بذلك وكلام المعترض ايضا صريح في ان وجود الجزء بالفعل موقوف على التحليل حيث قال وان لم يحلل
بالفعل لم يوجد الاجزاء بالفعل ولا شك ان وجود الشيء لا يكون متأخرا عنه فالوجود لا يكون من الاجزاء
التحليلية وبالجملة المركب من الاجزاء التحليلية كالمقدار مثلا موجود بالفعل وان لم يحلل الذهن اجزاءه
وحصول الاجزاء له بالفعل ليس الا بعد التحليل فالوجود لا يكون من الاجزاء التحليلية واما الثاني فلان
الشيء اذا كان مشتملا على جزء بالفعل وذلك الجزء ايضا يكون مشتملا على الاجزاء وهكذا الى غير النهاية
يكون هناك كثرة باعتبار تلك الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ وواحد تلك الكثرة لا يجوز ان يكون
مشتملا على الجزء بالفعل والا لم يكن ما فرض واحدا واحدا من هذه الكثرة بل كثيرا مشتملا على احاد تلك
تلك الكثرة ولنقدم لبيان ذلك مقدمة وهي ان الكثرة التي تكون باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك الشيء
واحدا منها مثلا اذا اعتبرنا عشرة بيوت يكون هناك كثرة متألفة من عشرة احاد ويكون واحدها
بيتا واحدا واذا قسمنا كل بيت الى عشرة اجزاء يكون هناك كثرة متألفة من مائة احاد وواحد تلك الكثرة
لا يجوز ان يكون واحدا من البيوت بل يكون واحدها جزءا من عشرة اجزاء بيت واحد وهو ظاهر واذا
تقررت هذا فنقول الكثرة التي كلامنا فيه لما اخذت باعتبار الاجزاء واجزاء الاجزاء بالغا ما
بلغ لا يجوز ان يكون ما فرض واحدا منها مشتملا على الاجزاء لانه لو كان له جزء لكان تلك الكثرة
باعتبار اجزائه فلا يكون هو واحدا منها لما عرفت من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا
يكون ذلك الشيء واحدا منها لما عرفت فتأمل تفهم اقول الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل موجود
في الخارج بوجود الكل من حيث الذات وتأخرها عن الكل انما هو بصفة كونها اجزاء اذا لم يتحقق
المادة والصورة الخارجية والا ففي ضمنها يتقدمان خارجا ومن ثم الجزئية الوجودية لا يقول
بان الماهية موجودة بالوجود بوصف الجزئية بل انها موجود بذاته وقد عرفت ان ذاته غير متأخر

بل نقول

بل قد يتقدم ذاتا واما الايراد الاخر فهو ان الاستاد المحقق منع كون البسيط الحقيقي مبدءا
للمركب واراد بالبسيط الحقيقي ما لا يكون له اجزاء بالفعل ولا يقبل التحليل الى الاجزاء ايضا و
الظاهر ان ما ذكره على تقدير صحته انما يدل على اشتمال المركب على جزء واحد بالفعل اي جزء لا ينقسم
بالفعل واما انه لا يقبل الانقسام والتحليل فلا يدل عليه اذ كون الجزئية واحدا لا ينافي امكان
تحليله الى اجزاء وما مهده من المقدمة من ان الكثرة اذا كانت باعتبار اجزاء الشيء لا يكون ذلك
الشيء احدا منها مسلم لكن لا يفيد في هذا الموضع اذ الكلام في ان ما يقبل التحليل الى غير النهاية اذا
لم يحلل لم يكن كثيرا من حيث الاجزاء حقيقة والكثرة فيه انما يكون ح بالقوة وما يحلل منه يكون
واحدا حقيقة ولا يكون كثيرا حقيقة لكن يقبل التحليل والكثرة فهما ذكره يكون خلطا بين
ما بالقوة وبالفعل فتامل الشارح هذا اذا كان المدعى قبل قول المحقق يقتضي تكثر الامر اذ
المدعى لو كان ان الوجود ليس جزء لجميع الماهيات تم الدليل لان نقيضه هو ان يكون جزءا لجميع
الكلام على تقدير كون الوجود
الماهيات واذا كان جزءا لجميع الماهيات لا يرد النظر المذكور وهو ظاهر ولو كان المدعى ان الوجود
ليس جزء البعض الماهيات لكان رفعه بان يكون جزء البعضها فلا يتم الدليل اذ لا يلزم من كون الوجود
جزء البعض الماهيات دخوله في الفصول الموجودة في تلك الماهيات اقول هذا من العجائب اذ كلام العلامة
صريح في ان المراد من قوله ليس جزءا لجميع الماهيات السلب الكلي ونقيضه الايجاب الجزئي فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم من جزئيته لبعض الماهيات ترتب الاجزاء الغير المتناهية وكذا قوله انه ليس جزءا لبعض
الماهيات صريح في السلب الجزئي وكان نقيضه الايجاب الكلي فيتم الدليل وذلك ظاهر من مختصر
كتب الميزان اما لو كان المدعى انه ليس جزء البعضها تم الدليل وذلك ظاهر لان نقيضه انه جزء
للجميع ولو كان جزءا للجميع حتى الفصول لزم ما لزم اقول في هذا الكلام تامل لان هذا الكلام على
هذا التوجيه يصير كلاما بلا فايدة اذ لا يتصور من عاقل بان مفهوما من المفهومات جزء

بجميع المفهومات كيف وح يلزم انحصار المفهوم في الوجود فتامل فيه بل النزاع في كون الوجود ليس زائدا
على الماهيات النوعية والجنسية بل اطلاق لفظ الماهية على الفصل غير متعارف عندهم وان كان
الفصل بل كل مفهوم ماهية نوعية بالنسبة الى حصصه محتمل ان يكون صدق نقيضه
قيل اقول لقد عرفت ما فيه اذ نقيضه ان يكون الوجود داخلا في الجميع لا داخلا في البعض ولا تناقض
في قولنا الوجود ليس داخلا في جميع الماهيات بل هو داخل في بعضها فتدبر اقول لقد عرفت ان البعض
ماعليه الشارح وفي قوله لو كان المدعى انه ليس جزء اقول لعل كلام العلامة معناه ان الدليل
تمام على هذا التقدير اي على تقدير تسليم الاشتراك بضميمة ما في المقدمات وهو ان الوجود اعم
الذاتيات بناء على ما هو المشهور من نفي تركيب الماهية من امرين متساويين فتامل وفي قوله س س
ولا شك ان هنا يجب اللفظ لا يتم ايضا اشارة منه الى ان مراد الشارح اتمام الدليل المذكور في المتن
بان يحمل الجنس على الجزء المشترك والفصل على الجزء المميز فكان هذا الكلام توجيها لما في المتن لا تركا
له وايراد دليل اخر من عند نفسه كما هو المتراءى في بادي النظر س س لا حاجة في اثبات
التركيب الى اثبات الفصل هذا بناء على ما مر من قول الشارح عند قول المص ولانه لو كان داخلا
فيها اي في الماهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه قوله بعد ذلك لجطري
لكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم وقوله س س في الحاشية الاخرى فقد شارك
الواجب الماهيات الممكنة في الوجود مبني على ارجاع الضمير الى الماهيات ولا يلزم لا سند
بل المنع فقط والسند انما هو بعد ذلك عند قول الشارح وليس في ذلك محذور بل المحذور لزوم لا
س س وتوجيه كلام العلامة لما كان ظاهر كلام العلامة انه بعد تسليم كون الوجود جنسا
منع التركيب وكونه جزءا وهذا ظاهر الفساد اشار الى توجيهه س س لا يخفى ان عدم
عروض الوجود للماهيات اقول كلام الشارح مبني على حمل الماهيات في كلام العلامة على ما

لشيء من الماهيات على الماهيات الممكنة على ما يدل سوق كلامه مع ان اطلاق لفظ الماهية
على الواجب غير متعارف عندهم وتقييد الماهيات بالممكنة تصريح بما علم ضمنا من كلامه
وكون الوجود غير عارض لشيء من الماهيات الممكنة امر ثابت للماهيات الممكنة مميز لها عما عداها
لان مرجعه كون الماهيات الممكنة بحيث لا يعرض لها الوجود ولو لم يكن مراده ما ذكر لكان قيد
الممكنة لغوا محضا وبالجملة لا وجه للايراد على الشارح بان تميز مشترك بين الواجب والممكن نعم
ان في هذا التقييد ركاكة لان المقصود ان يحصل الامتياز في الممكنات بهذه الصفة وهيهنا
كان الامتياز بهذه الصفة من جهة التقييد بالموصوف فتدبر قيل اقول هذا بناء على توجيهه
س سره للمتعين المذكور بنظام واما الشارح فقد حمل كلام المحشي على ان منعه الثاني على
تقدير العروض في الواجب وتوجيه كلام المحشي ح هو انه لا يلزم من اشتراك الواجب للممكنات
في جنسها امتيازه عنها بفصل لانه ذاتي للممكنات وعرضي في الواجب وهذا القدر يكفي في الامتياز
سلمنا ان هذا القدر لا يكفي في الامتياز لكن لم لا يجوز ان يكون امتياز الواجب عن الممكنات على هذا التقدير
بامر عدمي لا بد له من دليل والتوجيه بهذا الوجه كان احسن لان مدار كل من المتعين على هذا التوجيه
على ما هو الواقع وهو عروض الوجود للواجب اقول لا يخفى سماجة هذا التوجيه الشارح
ثم اقول لو جعل مرجع الضمير ثمه ما دفع ما نقله العلامة ثالثا بقوله وفيه نظر يعرض لدفع الاولين
بقوله ثم اقول فهذا كلام متعلق بقوله وفيه نظر وهذا الارجاع بعيد لفظا كما لا يخفى هذا وانت
تعلم ان عدم توجيه ايراد العلامة على هذا التوجيه انما يكون اذا جعل المدعى رفع الايجاب الكلي
س س لا نم لجواز ان لا يقتضي شيئا منهما قيل اقول ويمكن ان يقال سلمنا انه يقتضي
الدخول او اللادخول لكن لا نم انه لو اقتضى الدخول يكون داخلا في الجميع ولو اقتضى اللادخول يكون
غير داخل في الجميع لجواز ان يقتضي الدخول بشرط كونه في هذه الماهية او اللادخول بشرط كونه

فى تلك المهية وما قيل من ان مراد المستدل بالاقتضاء هو الاقتضاء التام فلا بحث معه
الا منع الاقتضاء واما بعد تسليم الاقتضاء الذى ادعاه فلا مجال للقول بانه يقتضى الوجود
فى البعض والعروض فى البعض لان مقتضى الشىء لا يتخلف عنه فيلزم ان يكون كل حصة من الوجود
عارضا لبعض واملا فى بعض اخر وهو باطن فهو مدفوع لان المستدل ان اراد بالاقتضاء الاقتضاء
التام لكن للمانع ان يمنع مطلق الاقتضاء الذى هو اعم مما ادعاه المستدل اولا ثم بعد تسليمه
يمنع الاقتضاء التام الذى ادعاه المستدل وهو بحث شايع لا قصور فيه اقول لا يخفى ان المستدل
اراد بالاقتضاء الاقتضاء التام حتى يترتب عليه الاستواء والاتفاق وهو ايضا معترف والمحشى
العلامة منع الاقتضاء التام فبعد تسليم ما منعه لا يمكن منع اخر بل منعه متضمن لمنعين لان انتفاء
انتفاء الاقتضاء التام اما بانتفاء الاقتضاء مطلقا او بتحقق الاقتضاء فى الجملة من دون ان يكون
تاما فما ذكره مندرج فى كلامه سرس وبعد تسليم ما منعه لا يتوجه ايراد اخر اصلا
دوررره
المص الثانى كونه ممكنا قيل اقول ليس المراد بامكان الوجود امكانه بالنظر الى مهيته الواجب بمعنى ان
ثبوته للمهية بالنظر الى ذات المهية يكون ممكنا لان هذا غير لازم من الافتقار الى المهية
ولانه لو صح هذا الامكان لبا فى المقدمات حاجة فى اثبات المطلوب اذ يكفى ح ان يقال
فلا يكون ما فرضناه واجبا واجبا بل ممكنا هف بل المراد به امكانه بالنظر الى ذاته وليس
المراد بتبوته ثبوته للمهية لا ثبوته فى ذاته فلا يرد ان الوجود ليس مما له عين خارجى بل هو
من المعقولات الثانية فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود ولا شك انه كان ثبوت الشىء
لذاته يتصف بالامكان ويفتقر الى العلة فكذلك ثبوت الشىء لغيره يكون كذلك فحاصل الدليل
ان الوجود على تقدير قيامه بالمهية يكون مفتقرا الى المهية فيكون ثبوته للمهية بالنظر الى
ذاته ممكنا فيكون بالنظر الى ذاته مفتقرا فى ثبوته للمهية فعلته وعلى هذا التوجيه لا يرد ما
الى علمه

داود عفى

اورده بعض المحققين في هذا المقام من ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه
فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز
ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بذلك الامر فان الثوب مثلا
لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله ابيض وكذا زيد لما
جاز ان يتصف بالوجود وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله موجودا (متصفا بالوجود) واما اذا لم
يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة يجعله متصفا به فان
اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى
علة واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا
يتصف به لم يكن هناك علة يصير بها متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين
المتساويين على الاخر فاذا لم يكن طرفان متساويان فاي حاجة الى علة يرجحهما وما يقال ان
الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه (منشأ) ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك
اقتضاء وتاثيرا وذلك لان اتصاف الواجب تعالى بالوجود على تقدير زيادته بالنظر الى ذاته
(اي عدم ايراد ما اورده بعض المحققين على الوجه المذكور)
وان كان المفروض انه ضروري ولا يمكننا الحكم بافتقار وجوده الى العلة اذا لاحظنا
ذاته موجودا لكن اذا لاحظ الذهن وجوده تعالى وجده مفتقرا في ثبوته له تعالى الى الماهية
فيحكم بان الوجود في كونه ثابتا للواجب تعالى يحتاج الى علة لان كون الوجود ثابتا للواجب
ليس ضروريا بالنظر الى الوجود بل ممكنا وكل ممكن يحتاج الى علة فهو في كونه ثابتا للماهية
يحتاج الى علة فيتم الدليل وما قيل في الجواب من ان كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء
واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان
الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا واما في كونه امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك

ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا اخر فيحتاج الى
علة بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب تعالى عينه حتى يستغني في وجوده
عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود
على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب تعالى الى الغير فهو مدفوع لانه ان اراد كل ما
يغاير الشيء فان اتصاف ذلك الشيء به سواء كان ذلك الاتصاف ضروريا او ممكنا لا يستغني
عن العلة فهو ظاهر البطلان لان من قواعدهم المقررة المشهورة هو ان علة الاحتياج
هو الامكان وايضا البديهة حاكمة بان شان العلة الترجيح فاذا كان الاتصاف ضروريا
فما الحاجة الى الترجيح وما معنى الترجيح ح وايضا المتاخرون من الحكماء يردون انفسهم محتاجين في
اثبات الصانع تعالى الى نفي الاولوية الذاتية عن الممكن ولو كان مغايرة الصفة للموصوف سواء
كان الاتصاف ضروريا او اولى او لا عندهم مستلزما للاحتياج الى العلة لما احتاجوا الى ذلك
بل كان لهم ان يقولوا على تقدير الاولوية الذاتية ان اتصاف المهية بالوجود سواء كان الاتصاف
اولى او لا يحتاج الى علة وعلته لا يجوز ان يكون نفس الممكن والا لزم تقدم الشيء على نفسه
بالوجود او كونه موجودا بوجودات متعددة فيكون موجودا اخر غيره وننقل الكلام اليه
الى اخر ما قالوا في اثبات الصانع جل ذكره وان اراد ان كل ما يغاير الشيء فان اتصاف الشيء به
وثبوته له البتة يكون ممكنا فيحتاج الى برهان وليس في كلامه عن هذا الدعوى ولا عما
يدل عليه عين ولا اثر وايضا لو تم ان كل ما يغاير الشيء يكون اتصاف ذلك الشيء به ممكنا
لكان كافيا في ان وجود الواجب ليس زايدا عليه لان كل ما هو وجوده زايد عليه ممكن يكون
اتصافه بالوجود ممكنا على ذلك التقدير لا واجبا فلا يكون لباقي المقدمات دخل في البرهان
اقول الايراد الذي ذكره اولا مذكور في الشرح الجديد للتجريد والجواب الذي ذكره من ان الامكان

الوجود ليس من حيث كونه ممكن الوجود في نفسه بل من حيث ثبوته للذات وكان الشيء
يصير باعتبار الوجود في نفسه واجبا وممكنا كذلك يصير باعتبار الوجود لغيره متصفا
باحدهما هذا للاستاد المحقق ولكن هذا القائل قد عبر عن امكان الوجود في نفسه بامكان ثبوت
الشيء للذات والاحمله على ثبوت الشيء لنفسه اجنبي عن البحث وكان غير مستقيم في نفسه الا
بتكلف ولا يخفى عليك ما في هذا التعبير ثم الايراد الثاني الذي ذكره للشارح الجديد للتجريد
وما اجاب به عنه جواب للخطيب الرومي نقله السيد اسكنه الله صدر الجنان في حاشية على التجريد
وهذا القائل قد انتحل عنه اولا في دفعه عن الشارح المذكور انه قد منع كون الاتصاف المذكور
ممكنا بذاته اي نظرا الى ذات ذلك الاتصاف ولا شك ان ما ليس ممكنا لذاته لا يفتقر الى العلة
وما ذكره من كونه ممكنا نظرا الى الوجود ان اراد ان الوجود يقتضي امكانه الذاتي فذلك هو
الامكان بالغير الذي ابطلوه وان اراد عدم انفكاكه الوجود وجود ذلك الاتصاف ولا عدمه فذلك
هو الامكان بالقياس الى الغير وهو لا يقتضي الافتقار الى العلة كيف وهو يجامع الوجوب
الذاتي ضرورة انه لا شيء من الاشياء يقتضي وجود الواجب ولا عدمه فالواجب بالقياس
الى جميع ما عداه ممكن فلك في الجواب عن الشارح المذكور ان الاتصاف نسبة والنسبة
محتاجة الى الطرفين والمحتاج الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان
الممكن ما يحتاج في وجوده العيني الى الغير والنسبة ليست من الامور العينية نفسه ما فيه
ثم الجواب الذي نقله وزيفه ما ذكره الاستاد المحقق في حاشية التجريد ويختار الشق الثاني
من الترديد الذي اورد عليه واول كلامه مبني على ما قالوا ان الذاتي لا يعلل وان
توسط الجعل بين الشيء وذاته او ذاتيه غير معقول واما العرضي فمعلل البتة اما
بنفس الذات او بغيرها حتى عرف بعضهم الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل

واما قوله وايضا لو تم الخ فالجواب عنه ان اللازم امكان الاتصاف نظرا الى الذات لا الاتصاف
وهذا لا يقتضي امكان الواجب تعالى اذ لعله واجب نظرا الى ذات الواجب كما قاله الاشاعرة
فيحتاج الى الاستفسار عن علته الى اخر الدليل الذي ذكره المصنف   المصنف لان المفيد
للوجود لا بد ان يكون له وجود قبل والحق ان من قال بان مهيته تعالى مفيدة للوجود فقد قال
بان وجوده تعالى عين مهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث
يترتب عليه الاثار ولا معنى لكون مهيته تعالى عين وجوده الا ان الاثار المترتب عليه يترتب
على ذاته تعالى وهو بذاته منشا تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان اثارها يترتب على
وجودها فاذا علمت هذا فرايت ما بينا لك ان ذات الواجب تعالى اذا فرض منشا الوجود لكان
هو بذاته على ذلك التقدير منشا الاثار واتمها وهو وجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده
وقد فرض غيره فاحفظ هذا فانه من منفرداتنا التي لم يات بمثله في هذا المقام من سبقنا من
الحكماء الكرام والعلماء الاعلام اقول انهم فسروا الوجود بمبدء الاثار ومظهر الاحكام ولو
ان النار اذا اثرت فذات النار هي المؤثر وفيها صفة انتزاعية يكون مبدء الاثار فالفرق
في المؤثر ومبدء الاثر في النار بحسب الذات واما في الواجب فالمغايرة في المؤثر ومبدء الاثر
انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدء الاثار
وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى في غيره ذاته يتحقق المؤثر ومبدء الاثر والمغايرة
بينهما بالذات وفي تاثيره في ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق مبدء الاثر في
تلك المرتبة بل الذات مستقل في التاثير فيه من غير استناده الى مبدء الاثر وحاصل
الحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة بمجرد القول بان الذات من حيث الذات مؤثر في وجودها
كونه نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشا التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثيره في

فی نفس

من حيث هي مستند الى شيء هذا والحاصل ان تاثير الذات من حيث هي اما لذاته او لغيره والثاني
باطل اذ لا غير في تلك المرتبة فكان لذاته فالذات مبدء التاثير فكان نفس الوجود فالذات
من حيث هي موثر في ذاته لذاته وهذا كلام حق مذكور في كتب اهل التحقيق وارباب
الذوق   فيفيد غيره الوجود قوله هذا سهو اذ الكلام في ان المهية لا يجوز ان
يكون مفيدة لوجود نفسه وايضا بعد التخصيص بالغير كيف يصح قوله وفيه نظر لانا
لا نم ذلك مطلقا اللهم الا ان يراد بالمغايرة ما يتناول المغايرة بين الشيء ونفسه
باعتبارين فافهم   الشارح لان استحالة ذلك مم قوله وايضا لو تم هذا لكان دليلا
براسه ولا يصح ان يجعل تماما لهذا الدليل وفيه نظر   س سره اي يمتنع ان يكون
استفادته مشروطة بالوجود قوله واما تفسيره بهذا لانه بظاهره غير صحيح لان المستفيد
للوجود يكون موجودا بالوجود الذي استفاده والاولى في التعليل ح ان يقال انه لو
كان مستفيدا للوجود بشرط الوجود فان كان استفادته مشروطة بهذا الوجود لزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان مشروطة بوجود اخر لزم ان يكون المهية موجودة
بوجودات متعددة بل بوجودات غير متناهية فتدبر   س سره وان كان اللزوم بل
في مفهوم مطلق الوجود فنختار انه لا يقتضي شيئا منهما قوله على هذا التقدير يمكن
اختيار كون الوجود يقتضي العروض مطلقا والوجود المطلق عارض في الواجب ايضا
اللهم الا ان يكون المراد ان الوجود المطلق يقتضي عروض افراده للموجودات وفيه تخيف(?)
الشارح لان ما هو معقول له قوله هذه المقدمة مما لا احتياج اليه لان ما
ذكره المص دليل تام على هيئة الشكل الثاني ينتج المطلوب من غير حاجة الى هذه المقدمة
لانها ليست لبيان الصغرى ولا لبيان الكبرى ولا لبيان الانتاج في نفس الخبر(?)

مستعمل بمعنى السلب قال الشارح وفي الحواشي القطبية وفيه نظر لانه ممكن اقول وفيه
بحث لان الوجوب والامكان والامتناع انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي والتجرد لكونه
عدميا يمتنع عليه الوجود الخارجي فلم يكن ممكنا حتى يحتاج الى سبب والظاهر ان مراد المص
هذا فلا يتوجه عليه النظر ولو اريد امكانه بالقياس الى وجوده الذهني فنقول اللازم
افتقار الواجب في ثبوت الذهنية الى غيره والاحتياج في وجوده الذهني لا ينافي الوجوب
ضرورة افتقاره الى الذهن فيه فكيف الاحتياج في الوجود الذهني بصفة ويمكن الجواب بان
مراد العلامة من امكانه امكانه باعتبار ثبوته للذات واتصاف الذات به اذ لا شك ان الاتصاف
نسبة يفتقر الى الطرفين فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لا بمعنى انه ممكن الوجود بل بمعنى ان الذات
يمكن اتصافه به نظرا الى ذاته لا اتصاف فيفتقر الى سبب ولا يكون السبب ذات الواجب لانها
عين الوجود والمفروض ان الوجود لا يقتضي التجرد فيكون غيرها فيفتقر الواجب الى سبب منفصل
وانت تعلم ان هذا التوجيه لكلام العلامة غير ما فهمه الشارح حيث ورد عليه الاعتراض
بان الممكن العدمي لا يفتقر الى سبب واجاب بان عدم سبب الوجود سبب للعدم وذلك لان
ثبوت الصفة العدمية للموصوف كثبوت الصفة الوجودية يفتقر الى سبب وجودي
وليس سببه عدم سبب ثبوت الصفة الوجودية قال الشارح ولا مانع من ان يكون الممكن
في نفسه واجب الحصول لغيره اقول التجرد امر عدمي يكون باعتبار وجوده في نفسه ممتنعا
لا ممكنا واما باعتبار وجود الذهني وان كان ممكنا فلا يكون مقصودا ههنا اذ من البين
افتقار واجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل لا يريد انه يلزم وجود التجرد في الذهن الى سبب
منفصل لان الوجود الذهني لجميع المفهومات يحتاج الى سبب منفصل وهو الذهن وهذا
لا ينافي الواجبية بل الحق ان يقال في الجواب ان تجرد وجوده انما يكون واجبا بالغير لا

ينافي ذلك امكانه بالنظر الى ذاته يعني ان ثبوته للذات واجب للغير ممكن في نفسه ويمكن حمل كلام الشارح عليه بان يحمل الممكن في نفسه على ان يكون التجرد ممكن الثبوت للذات في نفسه ويحمل وجوب الحصول للغير على ان لغيره قيد للوجوب ويكون متعلق الحصول مقدرا اي للذات او على ان يكون قيدا للحصول والمراد الوجوب بالغير والاول اظهر لان مناط الفرق ودفع الاعتراض هو ان الوجوب بالغير والامكان بالذات لكن ما كتبه س س من ان الوجود على قسمين يلايم التوجيه الثاني هذا ولكن ما ذكره الشارح من الاعتراض والجواب اولا لا يلايم حمل كلامه على انه اراد بكون التجرد واجبا ممكنا انه واجب الثبوت وممكن الثبوت للذات على ما عرفت انفا فتدبر س س الوجود عندهم على قسمين وجود الشيء في نفسه قيل فيه نظر لان حمل كلام الشارح على ان وجود التجرد في نفسه ممكن وان كان ثبوته للواجب وعروضه له واجبا غير صحيح اذ لا شك ان التجرد عدمي ووجوده في نفسه ممتنع فللخصم ان يقول ان ثبوت التجرد في نفسه ممتنع لانه عدمي فلا يحتاج الى علة وثبوته للواجب واجب فلا حاجة الى العلة لا في ثبوته في نفسه ولا في ثبوته لغيره بل مقصود الشارح هو ان ثبوت التجرد للذات الواجب وان كان بالنظر الى ذات الواجب واجبا لكن بالنظر الى مهيته ممكن اي بالنظر الى مهية التجرد يجوز ان لا يكون واجبا للواجب وكل ممكن الثبوت محتاج في ثبوته الى علة سواء كان ثبوته الممكن ثبوتا في نفسه او ثبوتا لغيره فمراد الشارح بالممكن في نفسه ما يكون ثبوته سواء كان ثبوتا في نفسه او ثبوتا لغيره ممكنا بالنظر الى نفسه وذاته لا ما يكون ثبوته في ذاته اي وجوده الحاصل له في ذاته ممكنا فافهم اقول فيه بحث اما اولا فلما علمت ان ما اورده الشارح من الاعتراض الاول وجوابه يدل على انه حمل امكان التجرد على امكان نفسه الذي هو عدم العروض ولذا قال بسببه عدم سبب الوجود واما ثانيا فلان الكلام على تقدير

ان لا يكون الوجود مقتضيا للتجرد والوجود عند الخصم عين التجرد فلو كان التجرد واجبا بالنظر الى ذات
الواجب كان مقتضى الوجود والمفروض خلافه ولما ثالثا فلان هذا الكلام وان دفع جواب
المنع حيث نفي الافتقار الى السبب مطلقا لكن فيه اعتراف بفساد الدليل حيث جعل فيه
سبب التجرد الذات فح لم يلزم افتقار الواجب في تجرده الى سبب منفصل على ما ادعاه المستدل
وتوضيحه ان هذا الكلام مشعر بتسليم ان التجرد واجب الثبوت للذات نظر الى الذات وبعد
تسليم انه واجب نظر الى الذات كان الذات سببا له فلم يفتقر الى سبب منفصل فلا بد
عدم تسليم ذلك من الخصم بل المسلم هو كونه واجبا بالغير سواء كان ذلك الغير هو الذات
او غيرها وذلك لا ينافي امكانه بالذات على ما قررناه وامّا رابعا فلان ثبوت التجرد في نفسه
انما يكون ممتنعا لو اريد ثبوته في الخارج امّا لو اريد ثبوته في نفس الامر فلا فان قلت ثبوت
الصفة للشيء لا يقتضي وجود تلك الصفة اصلا فلا يلزم احتياج الواجب في الاتصاف
بالتجرد الى شيء والاحتياج في وجود الصفة في نفسها الى الذهن غير محذور قلت قد صرّح
الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفا بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان
يكون موجودا … وبعضهم قد فصل هذا المقام فقال لا شك ان الوجوب
والامكان انما يكون كيفية نسبة الوجود الى الذات اي الوجود الذي يكون موجودية
الذات به فاذا كان ذلك الوجود في الواجب ما هو عينه في الواجب لا المطلق فاعتبار
الوجوب بالنظر الى المطلق كاعتبار الوجوب بالنظر الى سائر السلوب الكذائية للمستلزمة لها
وليس في هذا الاعتبار فائدة هذا بل اقول قد حمل كون الذات مقتضيا للوجود
على كونه مقتضيا لكونه فردا للوجود لا على كونه مقتضيا لكونه موجودا بالوجود المطلق
متصفا به بناء على انه لو حمل على هذا لزم من عروضه بهذا المعنى للواجب كون الوجود

موجوداً من حيث انه بالوجود الخاص الذي هو عينه ومن حيث انه بالوجود المطلق والقول بان
الواجب وان كان عين وجوده الخاص لكنه ليس موجوداً بالوجود الخاص وانما وجوده
هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجوده الخاص موجود بالوجود المطلق مردود بان
الواجب حينئذ يكون مشاركاً لسائر الممكنات في ان موجوديته بعروض الوجود لا بكونه عين
الوجود الذي هو مذهب الحكماء والايراد بالوجودات الخاصة انما يرد بناء على ذلك الحمل
وح فما ذكره في الجواب غير تام اذ لا يلزم من احتياج الوجود الخاص في نفسه الى غيره احتياجه
في كونه فرداً للوجود المطلق الى ذلك الغير فان فرد السواد مثلاً يحتاج في نفسه الى المحل وليس
في كونه فرداً للسواد محتاجاً اليه لان السواد لا يصير سواداً بالمحل اي ليس سواديته
موقوفاً على المحل وان كان موجوديته موقوفاً عليه هذا ويمكن ان يقال المراد بالاقتضاء
الوجود الخاص وجود المط اقتضاء الاتصاف به اشتقاقاً اي اقتضاء كونه فرداً للوجود المطلق
وانما يلزم كون الواجب موجوداً من حيث لو كان موجوديته باعتبار ذلك الاتصاف ابتداء
وليس كذلك بل موجوديته باعتبار كونه عين الوجود الخاص بمعنى ان ترتب الاثار عليه
باعتبار هذا الوجود ولا مدخل للمطلق في ذلك الترتب واما الوجود المط فهو صفة من
صفاته وعرض من عوارضه وهو بذاته متصف به اي الواجب بذاته بحيث يمكن ان ينتزع
منه هذا العارض وهذا معنى الوجوب بخلاف الممكنات فان عروض الوجود لها بواسطة
الغير اقول لما ذكره من اول الحاشية الى قوله ويمكن ان يقال مذكور في الشرح الجديد للتجريد
سوى قوله وح ما ذكره في الجواب غير تام ودفعه ان كل ما له مدخل في وقوع شيء كالوجود
الخاص فله مدخل في اقتضائه شيئاً ضرورة ان الاقتضاء فرع وقوع المقتضي والحاصل
ان الكلام في اقتضاء الوجود الخاص صدق المطلق عليه والتنظير بفردية السواد الخاص

للمطلق ليس مما نحن فيه اذ التواد المطلق ذاتي لفرده فلا يتصور ههنا اقتضاء والمراد
بالاستقلال في الاقتضاء عدم الافتقار الى شيء اخر اصلا لا بالذات ولا بالواسطة والمناقشة
في العبارة بعد وضوح المقصود ليس بشيء اقول ويمكن الجواب عن قوله س سره لا يقال كل
وجود خاص فانه يقتضي صدق المطلق بوجه اخر وهو منع كون وجود الخاص مقتضيا لصدق
المطلق عليه اما اولا فلجواز ان يكون المطلق ذاتيا للخاص بناء على عدم تحقق وجود خاص سوى
الحصة فلا يتصور الاقتضاء واما ثانيا فلجواز ان يكون عرضا له مستندا الى غير معروضه
اما ما ذكره بقوله ويمكن ان يقال فماخوذ كله من كلام الاستاد في تعليقاته على الشرح المذكور
المص وعن الثالث لانه عروض الوجوب له بل الوجوب عين الماهية اقول هذا لا يصلح
جوابا عن الدليل الثالث اذ الاستدلال ليس موقوفا على كون الوجوب امرا عرضيا له تعالى
بل بناء على انه اضافة بين الذات والوجود وكان يقتضي المغايرة بينهما وعلى تقدير الاتحاد
بين الذات والوجود لا يتصور ثبوت الوجوب له تعالى سواء كان عينا له او عارضا بل المعتبر
في الجواب اما منع ثبوته للذات وذلك لا يمكن او منع كونه اضافة واما منع كونه عرضيا في منع
لمقدمة لم يدعها المستدل فتدبر   س سره فان قيل ما به الاختلاف ان كان ماخوذا
في مفهوم اللفظ قيل بتفصيله ان يكون لاشياء كثيرة مختلفة اسم واحد بمعنى واحد وذلك
اما لان تلك الاشياء غير متناهية فلا يمكن ان يوضع لكل منها اسم على حدة لكنها يكون
مشتركة في معنى واحد فيوضع باعتبار ذلك المعنى المشترك اسم كمراتب البياض فانها
غير متناهية بالقوة فلا يمكن ان يوضع لكل مرتبة منها اسم لكنها مشتركة في معنى واحد
هو التفريق للبصر فوضع لجميعها باعتبار هذا اللازم لفظ البياض فتلك المراتب مشتركة
في هذا اللفظ ومشتركة ايضا في المفهوم منه لكن تحقق ذلك المفهوم في تلك المراتب

[illegible]

مختلفة يترتب على بعض المراتب التفرق اكثر ما يترتب على بعض اخر وهذا هو المعنى من
الاختلاف بالشدة والضعف واما ان لتلك الاشياء نسبة الى غاية واحدة فيوضع
لتلك الاشياء من حيث النسبة الى تلك الغاية اسم فتلك الاشياء مشتركة فى هذا اللفظ
والمفهوم منه فان ذوات الغايات مشتركة فى معنى النسبة الى تلك الغاية الواحدة
كقولك صحى للدواء والرياضة والفصد فانها مشتركة فى النسبة الى الغاية المخصوصة
وهى الصحة لكن تحقق الصحة فى ضمن بعضها وترتبها عليه اكثر من تحققها فى ضمن بعض اخر
وترتبها عليه وبالجملة المعنى الحاصل فى الذهن فى تلك الامور المختلفة واحد لكن تحققه
فى الواقع مختلف فالاتحاد فى المفهوم والاختلاف فى التحقق والترتب الواقعى والا ان
لتلك الاشياء مبدء واحد فباعتبار تلك النسبة يطلق عليها اسم واحد مرة او لغيره
ذلك مما يطول الكتاب بذكره والمحصل ان مبدء التشكيك على ان يكون هناك امور
مختلفة يكون كلها مشتركة فى مفهوم واحد اى يكون كلها يعرف بهذا العنوان
والموجود فى الذهن من كل منها لا يكون الا معنى واحد ويكون تحقق هذا العنوان فى
ضمن هذه الاشياء وترتبها مختلفة اما بالشدة والضعف بان يكون ذلك العنوان
بحسب تحققه فى الواقع فى ضمن بعضها اكثر وفى ضمن بعضها اقل كما مر مثاله واما
بالتقدم والتاخر بان يكون تحقق ذلك العنوان وصدقه على بعض ما يصدق عليه
مقدما على تحققه وصدقه على بعض اخر كالموجود الذى يصدق على الواجب اولا
وعلى الممكنات ثانيا واما بالاولوية وغير الاولوية بان يكون صدقها على البعض اولى
من صدقها على بعض اخر كالوجود ايضا فانه مقول على الواجب والممكن بالاولوية
وغير الاولوية فان الواجب اولى بالموجودية من الممكن لان موجوديته لذاته وموجوديته

الممكن المعين وما قيل لتحقق الاختلاف والاتحاد بالشدة والضعف المعتبرين في المقول
بالتشكيك وبيان الفرق بين الذاتي والعرضي ان المقول بالتشكيك هو المشتق وهو مفهوم
واحد والاختلاف في المبدء مثلا المفهوم من الابيض معنى واحد ماخوذ من جنس البياض
باعتبار نسبته الى معروضه فهو واحد وانما المختلف هو افراد البياض والاختلاف في تلك
الافراد يرجع الى فصولها المنوعة لا الى جنسها المشتق منه الابيض ومعنى كون احد الفردين
اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف وتحلله اليها بضرب من
التحليل ففيه نظر اما اولا فلانه يلزم عليه ان لا يكون المفهوم الواحد الحاصل من البياض و
امثاله في الذهن الواقع على افراده بالاختلاف مقولا على تلك الافراد بالتشكيك ولا شك
انه ليس مقولا بالتواطي اذ المعتبر في المقول بالتواطي الاستواء في الاشتقاق والتحقق مع ان
في جميع رسائلهم تصريح بان اللفظ باعتبار المعنى الواحد الكلي مقول على افراده اما بالتواطي
واما بالتشكيك لا يقال هو داخل في التواطي اذ الاستواء وعدم الاختلاف معتبر في المشتق
من المتواطي لا في المتواطي مطلقا لانا نقول قد صرحوا بان كل اسم سواء كان اسما او فعلا او
حرفا فهو ان كان ثبوت مفهومه لافراده على السواء فهو متواطي وان كان بالاختلاف فهو
مشكك من غير تخصيص لفظ دون لفظ واما ثانيا فلان مثل هذا التحليل يجري في الذاتي
ايضا فلا نعقل قول القائل هو الاستاد المحقق والجواب عن ايراده ان البياض جنس للبياض
الشديد والبياض الضعيف وعندهم ان الذاتي لا يقبل التشكيك فما الزم عليه من
كون البياض مقولا بالتشكيك على البياضين ليس باطلا عنده بل الحق عنده ان لا اختلاف
في صدق البياض على البياضين نعم يتحقق الاختلاف بين نفس البياضين فان نفس البياض
للثلج اشد من نفس بياض العاج لانه اشد منه في كونه بياضا بل الابيض مختلف الافراد

بالنسبة الى الثلج والعاج نعم يرد على الاستاد ههنا ان اختلاف صدق الابيض على الجسمين
لما كان باعتبار ان نفس البياض القائم باحدهما اشد من نفس البياض القائم بالاخر كما
حققه في هذا الموضع فلان يكون صدق البياض على البياضين مختلفا باعتبار ان نفس
احد البياضين اشد من نفس البياض الاخر اولى واظهر واما الايراد الذي ذكره بقوله و
ثانيا فان اريد به ما ذكرناه فهو كلام فيما بين الطلبة مشهور وفي اكثر الحواشي المعلقة على التجريد
مذكور وقد فصلناه في تحقيقاتنا على التجريد وان اراد غيره فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده
الشارح فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر اقول اللازم مما ذكره كون الوجود
مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الماهيات لا كون الوجود مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الوجودات
فان اتصاف العلة بالوجود متقدم على اتصاف المعلول به لا ان اتصاف العلة بكونه وجودا متقدم
على اتصاف وجود المعلول به الا ان اتصاف وجود العلة بكونه وجودا متقدم على اتصاف وجود
المعلول بكونه وجودا ضرورة ان العقل يحكم بان العلة صارت موجودة فصار المعلول موجودا
ولا يصح ان يقال صار وجود العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا س سره فيكون
وجود الواجب اتم اقول الظاهر من كلام الشارح انه جعل كون الواجب مبدءا لكل ما بعده
من الموجودات علة للاختلافات الثلث لا لواحد منها فقط كما حمله س سره ووجهه ح ان
الاختلاف بالشدة والضعف لما كان باعتبار كثرة الاثار فلما كان الواجب مبدءا لكل ما
بعده يكون اثاره اكثر فيكون الوجود فيه اشد واما الاولوية فلكونه مبدءا وعلة فان قلت
فعلى هذا يلزم رجع الاولوية الى الاقدمية فلا تقابل بينهما قلت الاولوية الناشئة من الاقدمية
غيرهما بالضرورة والتقابل انما هو بمعنى تباين الاقسام وقد يتحقق فلا اشكال قيل اقول لا يخفى
ما في القول باقدمية الوجود واولويته من التسامح واما القول باشدية الوجود فهو مما

لا يقبل التأويل اذ تغير الوجود الى الموجود غير مفيد لان الموجود ايضا لا يقبل الشدة والضعف
وما ذكره من ان ترتب الاثار على وجود الواجب اكثر فهو مدفوع بانه لا يلزم من صدق مفهوم واحد
على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر من ترتبها على البعض الاخر ان يكون ذلك المفهوم
مقولا عليها بالتشكيك وانما يلزم ان لو كان تحقق ذلك المفهوم او ترتب الاثار المأخوذ فيه على
بعض تلك الاشياء اكثر لما عرفت من ان الاختلاف يجب ان يكون باعتبار تحقق المفهوم المشكك
كالسواد المقول بالتشكيك بالشدة والضعف على السواد القوي والضعيف فان قابضيته
البصر المأخوذ في مفهوم السواد القوي اكثر مما يترتب على السواد الضعيف ولو كان المقول
على اشياء يكون ترتب الاثر على بعضها اكثر منه على البعض الاخر مقولا بالتشكيك مطلقا لكان
جميع ما يحمل على السواد القوي والضعيف كالشيء والموجود والممكن وغير ذلك من المفهومات
مقولا عليها بالتشكيك اذ يصدق عليها انها مقول على اشياء ترتب الاثر على بعضها اكثر منه
على البعض الاخر اقول نعم لكنها مشهورة مسامحة واما انه لا يقع الاشدية في الوجود مطلقا فانما هو
سبيل التحقيق بناء على ان الشدة والضعف من خواص الكيف لكن لا كلام في صحته على سبيل
تشبيه الوجود بالبياض مثلا فانه اذا كان اشد كان اثاره وهو تفريق البصر اكثر وما ذكره
من النقض بقوله ولو كان المقول على اشياء يكون ترتب الاثار على بعضها اكثر منه مدفوع
لان ترتب الاثار في صدق الموجود باعتبار نفس الوجود بناء على ما هو المشهور من انه
مبدء الاثار بخلاف مثل الممكن لان ترتب الاثار على افراده لا على وصف الامكان
لان الماهية المشتركة بين اشياء قيل اقول اما اختلاف الذاتي بالاولوية فلانهم
ادعوا الضرورة في نفيه وهو حق والمنبه على نفي الاولوية هو ان الذاتي غير مجعول
اي لا يمكن ان يصير الانسان مثلا انسانا او حيوانا بسبب الغير واما نفي الاختلاف بالـ

والضعف فلان الاختلاف بالشدة والضعف في المفهوم الواحد وقد عرفت انه باعتبار
انه يتحقق هذا المفهوم في ضمن بعض الافراد اكثر منه في ضمن بعض اخر اما اكثرية تحقق المفهوم
واحد من حيث العروض فهو مما لا يتعقل العقل بصحته بعد التفتيش بالمعنى الذي ذكرنا واما
اكثرية تحققه من حيث الذاتية فهو لا يتصور الا بان يكون ذاتيا لبعض افراد اكثر مما هو ذاتي
لبعض اخر بان يكون مثلا جزءا لبعض الافراد مرة ولبعض الاخر مرتين وانت تعرف بادني التفات
ان كون الشيء شيئا وجزء الشيء مرتين غير معقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون مفهوم واحد ذاتيا
لافراده ثم يترتب ايضا على تلك الافراد من حيث العروض بالشدة والضعف فيكون ذاتي الشيء
مقولا عليه بالتشكيك لا بد لنفي هذا من دليل قلت فيكون مقوليته بالتشكيك على افراده من
حيث العروض لا من حيث الذاتية ولسنا في صدد نفي التشكيك من الذاتي بهذا الوجه بل ليس مقصودنا
الا ان الذاتي من حيث هو ذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك واما اذا كان ذاتي الشيء عارضا له باعتبار
لم ينف التشكيك عنه بهذا الاعتبار بل قول الشيء على نفسه وغيره بالتشكيك من حيث العروض
واقع فان الموجود مقول على الواجب ومفهوم الموجود بالتشكيك بالاولوية والاقدمية فان قلت
من قواعدهم المقررة ان ما يحمل على العام والخاص كالجسم المحمول على الانسان والحيوان يكون حمله على
العام اولا وعلى الخاص ثانيا فيلزم ان يكون الذاتي المحمول على العام والخاص كالجسم مثلا المحمول على الحيوان
اولا وللخاص كالانسان ثانيا فيكون مقولا بالتشكيك قلنا مطلق الاختلاف في الاولوية لا يكفي
في التشكيك بل المعتبر في التشكيك وقوعه على افراد مختلفة متباينة اقول لما ذكره في تحقيق ان
الذاتي لا يقبل التشكيك بالاشدية مبني على الخلط بين المعروض وعارضه اذ المدعى ان
ما هو معروض وصف الذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على سبيل الاشدية مثلا بان ينتزع
العقل بمعونة الوهم من السواد الشديد امثالا لما ينتزع من الضعيف ويكون السواد المطلق

جنسا لهما اذ قد عرفت ان الاشدية بهذا الاعتبار وما ذكره انما يدل على ان ما هو معروض
الذاتي لا يختلف مع وصف الذاتي بل على ان وصف الذاتية لا يختلف بالقياس الى صدقه وما
هو ذاتي في فرد وصدقه في فرد اخر واين هذا من ذاك والذاتية وصف عرضي ونفي وقوع
التشكيك فيه لا يجدي وما ذكره من السؤال والجواب مذكور في الحاشية الجديدة للاستاد
على التجريد وايضا كما انه لا يجوز ان يكون مفهوم واحد جزء الشيء مرتين فلا يكون الذاتي من حيث انه
ذاتي مقولا بالتشكيك كذلك لا يجوز ان يكون مفهوم واحد عارضا لشيء مرتين ولم يكن العارض
من حيث انه عارض مشككا وكما يصح التشكيك في العرضي من جهة الشدة باعتبار انه ينتزع
من الاشد امثال ما ينتزع من الاضعف من الحصص المعينة فكذا يمكن ذلك في الذاتي كما قلنا
في نفس السواد بالقياس الى السوادين المندرجين تحته مطلق السواد اندراج نوعين تحت جنس
فتامل ولا تخبط   الشارح لامتناع ان يكون الواجب للاثر فاعلا وقابلا اقول هذا انما
يدل على ان عروضه للواجب ليس في الخارج ولا يدل على ان عروضه مطلقا ليس في الخارج
الشارح كان لازما لوجوده الخاص اقول فيه بحث لان اللازم قد يكون حمليا بمعنى انه يكون
بحيث يمتنع عدم حمله على ما هو ملزوم وقد يكون اتصاليا كما في ما بين مقدم الشرطية و
تاليها ومعنى اللزوم انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم معه لا انه يحمل عليه ولازم اللازم لازم البتة
في الصورة الثانية والا لزم تخلف اللازم عن ملزومه بخلاف الصورة الاولى اذ لا يلزم كون
المحمول على المحمول على الشيء محمولا على ذلك الشيء كما ان الكلي لازم للانسان اللازم لزيد مثلا مع انه
لا يحمل عليه اللهم الا ان يخصص الحمل بان يكون كليا وح يرجع الى الشكل الاول اذا عرفت هذا
فنقول ان كان المراد الاول فاي يلزم ان يكون العارض المحمول على المطلق محمولا على الخاص فقد عرفت
انه لا يلزم الا اذا اعتبر الحمل كليا وههنا ليس كذلك لان حمل العارض على الوجود المطلق حمل عرضي

وان لم

وذلك ظاهر وان كان المراد الثاني فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص عارضا بل انما يلزم
تحقق وصف العروض ولو في موصوف اخر وايضا لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق
ولزومه للخاص ليس محذورا بل كان الواقع كذلك والقول بان الكلام في اللاتجرد المطلق من
غير تقييد بكونه عارضا المطلق وح يلزم لزوم اللاتجرد المطلق للخاص وهو بط ممنوع بل نقول
لزوم اللاتجرد المطلق للخاص انما هو في ضمن عروضه للوجود المطلق لا عروضه للخاص فتدبر
قيل الاول فيه نظر اما اولا فلان لازم لازم الشيء لو كان لازما لذلك الشيء لكان كل ملزوم
متاخرا عن نفسه لان التاخر عن الملزوم لازم كل لازم واللازم لازم لملزومه فيكون التاخر
عن الملزوم لازما للملزوم هف واما ثانيا فلان لازم الوجود المطلق هو لا تجرد الوجود المطلق
فلا يلزم من صحة المقدمة القائلة بان لازم اللازم لازم الالزوم لا تجرد الوجود المطلق
للوجود الخاص يعني كلما تحقق الوجود الخاص تحقق اللاتجرد للوجود المطلق العارض له اقول
ماذكر في النظر الاول مبني على توهم ان كل لازم لا بد ان يكون معلولا لملزومه وليس كذلك
لان العلة لازم لمعلولها فالاولى ان يقال التاخر لازم للمعلول اللازم للعلة فلو كان لازم
اللازم لازما لزم ان يكون التاخر لازما للعلة واما نظره الثاني فهو ما ذكرنا
الشارح والخلاف انما نشاء من اختلافهم في تفسير العلم اقول الامر بالعكس اذ الاختلاف
في تفسير العلم انما نشاء من اختلافهم في ثبوت الوجود الذهني فان القول بالوجود الذهني يصير
منشاء لصحة التفسير المذكور وانكار الوجود الذهني يصير منشاء للتفسير بالاضافة او بصفة
ذات اضافة اذ ليس حصول لصورة على هذا الراي واما التفسير بالحصول فلا يصلح سببا للقول
بالوجود الذهني كان التفسير بالاضافة ليس سببا لانكاره كيف والامام مع كونه قائلا بالوجود
الذهني فسر العلم بالاضافة صرح به قدس سره في حاشية المطالع الشارح انكره قيل

اقول ليس كل من فسر العلم بالنسبة منكرا للوجود الذهني فان الامام ذهب في المباحث المشرقية
الى ان العلم عبارة عن الاضافة لكن يجب في العلم بالاشياء المغايرة للعالم من ارتسام تلك
الاشياء وانطباعها في الذهن حيث قال ان العلم والادراك والشعور حالة اضافية وهي لا توجد
الا عند حضور المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال ان يعقل ذلك المعقول الا
عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه بل يحصل الذات من حيث هو عاقل
اضافة الى ذاته من حيث هو معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما اذا كان المعقول غير العاقل
امكن لذلك العاقل من حيث هو ان يعقل ذلك المعقول حال كون ذلك المعقول معدوما في
الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل لتحقق النسبة المسماة بالعالمية
بينهما انتهى وذلك لان الضرورة حاكمة بان النسبة بين الشيء والمعدوم الصرف محال فعلى
تقدير ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العاقل والمعقول لا بد من نحو وجود للمعقول و
اذ ليس في الخارج فهو في الذهن انتهى وقوله هذا اشارة الى بعض ما ذكرنا واما ما ذكره بقوله و
ذلك لان الضرورة حاكمة فكلام مشهور مذكور في شرح التجريد وغيره واعلم ان المدعى
ههنا ليس سوى اثبات الوجود الذهني في الجملة لا ان للاشياء التي لها وجود خارجي وجودا
اخر يسمى وجودا ذهنيا على ما يشعر به كلام س س حيث قال واما ان لها وجودا زائدا
الى ما ذكرنا قول المص فثبت القول بالوجود الذهني وتوجيه كلام س س ان تؤخذ الاشياء
اعم من ان يكون موجودات خارجية ام لا اي للاشياء وجودين في الجملة وانما ارتكبنا هذا
لان الدليل انما يدل على ثبوت الوجود الذهني لما لم يكن موجودا خارجيا ويمكن اجراؤه في
الموجودات الخارجية بانا نحكم احكاما ايجابية صادقة على الموجودات الخارجية لا من حيث
هي موجودات خارجية كالحكم على زيد بانه انسان فان زيدا انسان ولو لم يكن في الخارج ثبت

نحو اخر من الوجود حتى يصدق الحكم الايجابي من جهته فتامل   من ثمّ قيل الحصا
وجودات غير متناهية اقول الوجود امر اعتباري كما ذهب اليه المحققون فتحقق كل وجود
وجود انما هو باعتبار العقل والعقل لا يقدر على اعتبارات غير متناهية فان ما حصل
من الوجودات بالفعل ليس الا متناهيا فمن اين يلزم كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين
هذا وههنا بحث اخر وهو ان هيولى العناصر عندهم اتصفت باعراض غير متناهية متعاقبة
موجودة كالحرارة والبرودة وكذا اتصفت بصور متعاقبة موجودة لا الى النهاية كما صرحوا
به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض الاخير والصورة الاخيرة اعراض
غير متناهية او صور كذلك محصورة بين الحاصرين ولا يخفى على الفطن ان كون الامور المتسلسلة
متعاقبة لا مجتمعة لا يؤثر في استحالة كونها محصورة بين الحاصرين والاولى في الجواب عنه ان
استحالة كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين مشروطة بامرين احدهما وهو المصرح به في حاشية
المطالع ان يكون بين تلك الامور ترتب طبعي او وضعي وثانيهما ان يكون ما فرض في طرف
السلسلة اي ما فرض حاصرا يكون النسبة بينه وبين تلك الامور الواقعة في الوسط كالنسبة
بين تلك الامور مثلا ان كان الترتب بينها باعتبار كون بعضها معدا للبعض الاخر يجب ان يكون
ما فرض حاصرا كذلك بالنسبة الى تلك الامور وان كان باعتبار الفاعلية فيجب ان يكون
الحاصر كذلك بالقياس اليها وكذلك اذا كان باعتبار القابلية وذلك لان استحالة كون
الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين انما هو من جهة انه يلزم انقطاع السلسلة فاذا
كان ترتب السلسلة باعتبار الاعداد باقيا بحاله فلا محذور في كونها واقعة بعد المفروض
الذي هو العلة القابلية وكذا ان الترتب فيما بين شروط السلسلة باقيا فلا محذور في
كونها محصورة بين الواجب تعالى شانه الذي هو العلة الفاعلية وبين المعلول المحض في

[illegible]

هكذا ولاشك ان الهيولى علة قابلية لتلك الاعراض والصور وتلك الامور معدات بعضها لبعض وكذا المهية قابلة لوجوداتها وتلك الوجودات ليست قابلة بعضها البعض قيل اقول للقائل ان يقول لاشك ان الوجود من الامور الاعتبارية الانتزاعية ولمتناع انحصار الامور الغير المتناهية الانتزاعية بين الحاصرين ثم كيف لا وحركة الافلاك عند الحكماء ازلية وبين كل دورة تفرض والفلك دورات غير متناهية وكذلك هيولى الاجسام قابلة لعوارض غير متناهية بحسب استعدادات غير متناهية فبين كل مرتبة من مراتب الاستعداد وبين الهيولى استعدادات غير متناهية وكذلك بين كل حال من احوال الهيولى وبينها احوال غير متناهية لا يقال تلك الدورات والاستعدادات والاحوال غير مجتمعة معا بخلاف الوجودات الغير المتناهية فانها يجب ان يكون موجودة على تقدير كون الثبوت مشروطا بثبوت اخر لانا نقول لا مدخل للاجتماع في امتناع كون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين اذ المحصور بين الشيئين يكون متناهيا سواء فرض احاده واجزاؤه موجودة على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع الا ترى انهم يستدلون على امتناع حصول جميع الانات المفروضة في الزمان بالفعل بانه على تقدير وجودها بالفعل يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولاشك في ان حصول اجزاء الزمان والانات المفروضة فيه ليس الا على سبيل التعاقب والحق ان المحذور هو تعدد الوجود اذ الضرورة حاكمة بان الشيء لا يجوز ان يكون موجودا بوجودين فضلا عن الوجودات الغير المتناهية فان قلت تعدد الوجود الخارجي محال لا تعدد الوجود مطلقا اذ لاشك في تجويز كون الشيء موجودا في الذهن بوجودات متعددة والاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج حتى يلزم من صحة المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وجود المهية في الخارج مرة اخرى بل في الذهن فلا يلزم من اتصاف الشيء بالوجود الخارجي في الذهن الا اتصافه

بالوجود الذهني قبل ذلك الاتصاف ومن اتصافه بالوجود الذهني الاتصافه بالوجود
الذهني مرة اخرى وهكذا وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الشيء موجودا في اذهان غير متناهية
واستحالته ممنوع لامكان ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية ووجود الامور الغير
المتناهية محال لانا نقول ليس وجود الامور الغير المتناهية مطلقا محالا عند الحكماء بل المحال
وجود امور مرتبة مجتمعة غير متناهية والترتيب بين الاذهان غير لازم مما ذكرنا كما ان وجود
الشيء في الخارج مرتين محال كذلك وجوده مرتين في ذهن واحد في ان واحد محال ضرورة اذ
لا شك ان ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي ثبوت الموصوف في ذلك الظرف فلو كان ثبوت
الوجود الخارجي للشيء فرع الوجود في ذهن من الاذهان لكان ثبوت الوجود له في الذهن
فرع الثبوت في الذهن مرة اخرى اذ الموصوف يجب ان يكون موجودا في ظرف الاتصاف قبل الاتصاف
فيلزم ان يكون ذلك الشيء موجودا في ذهن واحد في ان واحد مرات غير متناهية وهو محال بالضرورة
على انا ننقل الكلام الى وجود ذلك الشيء في علم الله تعالى ولا يمكن ان يلتزم ان وجوده في علم الله
فرع لوجوده في ذهن من الاذهان والا لزم افتقار الواجب في علمه الذي هو من صفاته الحقيقية
الى الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول ما ذكره اولا الى قوله والحق ان المحذور اشارة الى بعض ما
ذكرنا ويرد على قوله وكذلك هيولى الاجسام ان تلك العوارض الواردة على الهيولى هي الاعراض
الموجودة الآن وجودها على سبيل التعاقب وليست اعتبارية كالوجودات فلا يحسن جعلها
من قبيل الوجودات وكان النقض بها واردا لا يندفع بما قال في الوجود من انها انتزاعية ولا
يتحقق ههنا امور غير متناهية في الواقع مع قطع النظر عن الانتزاع والاعتبار وانما
يحل هذا الكلام بما حققنا انفا وقوله والحق مذكور في حواشي التجريد سوى قوله على انا
ننقل الكلام ويتوجه عليه ان علمه تعالى حضوري على ما هو المشهور فلا يكون في علم

لو اجيب بان للاشياء لتلك الاشياء وجودات غير الخارجية اعني وجودات ذهنية اذ الوجود
الذهني انما هو بارتسام الشيء في المدرك والعلم الحضوري بحضور ذلك الشيء المعلوم
بعينه لا بصورته عند العالم وذلك يقتضي كون المعلوم موجودا خارجيا او موجودا
ذهنيا لكن في ذهن اخر هنا ان زيدا بوجوده في علمه تعالى انه صار موجودا ذهنيا من جهة
علمه تعالى ان زيدا ان تصديقه تعالى بوجوده يقتضي صدقه وصحته ان يكون ذلك الشيء موجودا
فلو كان وجوده في ذهن اخر لزم انتفاء صدق علمه تعالى الى الغير فيتوجه ان ذلك غير محال بل
واقع اذ صدق علمه تعالى بان زيدا قائم او كاتب مثلا موقوف على كونه يقوم ويكتب بناء
على ما هو المشهور من كون العلم تابعا للمعلوم وكذا نقول بان علمه تعالى بوجوده في ذهن زيد
موقوف صدقه على وجود زيد في الخارج وادراكه له وكل منهما يتوقف على اسباب شتى
فتامل على انا نصرح بالوجود قيل قوله فيه نظر اذ للمعترض ان يقول القدر المسلم هو ان
الحكم الايجابي عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع لا عن وجوده له فاللازم من صحة الحكم الايجابي
على المعدوم ليس الا ثبوته لا وجوده ولو بني الكلام على عدم الفرق بين الوجود والثبوت لم يكن ثمة
اخرى من الجواب بل يرجع الى الجواب الاول اقول سيجيء في الشرح منقولا عن المحققين ان نزاعهم
مع الحكماء انما هو في تفسير لفظ الوجود وانهم يعنون بالثبوت ما عنيناه بالوجود ح
لا مجال للايراد المذكور وكان حاصل الجواب الاول ان المراد بالوجود هو الثبوت فاذا
ثبت كونه ثابتا ثبت كونه موجودا وحاصل الثاني انه لو توقف في هذا القدر يبدل الثبوت
بالوجود ومدار الجوابين على ان جعلهم الثبوت اعم من الوجود انما هو نزاع لهم معنا في تفسير
لفظ الوجود لا بحسب المعنى وقد اشرنا الى ذلك فيما قبل فتذكر بالصفة الوجودية
التي غير الوجود اقول هذا التخصيص وان كان يدفع الايراد المذكور ولكن لو ورد ثبوتها

بالصدق

بالصفات الثابتة على الوجود لا يندفع الجواب والحق في الجواب ما افاده الاستاد من
ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت متقدما على ثبوت
المثبت للمثبت له او متأخرا عنه كالوجوب والاحتياج والامكان او عينه كنفس الوجود
نعم لو كان يجب ان يخصص الدعوى بغير مستتبعات الوجود كالوجوب والامكان اذ الاتصاف
بهما ليس فرعا للاتصاف بالوجود بل الامر بالعكس فان الشيء ما لم يصر واجبا لم يصر موجودا
واما الامكان فهو متقدم على مرتبة وجود الممكن على ما قرر في موضعه اقول هذا مما ذكره الاستاد
في حاشية التجريد الشارح سواء كان مع تلك الصفة او قبلها او بعدها كما مر اقول ثم ما في هذه
الحاشية مستفاد من كلام الاستاد سى ويمكن الاعتذار عنه ايضا بان المراد
من الثبوت ما ليس السلب جزءا من مفهومها اذ يراد بالسلب ما هو معتبر في مفهوم الثابت
المحمول لا المعدولة لان صدق المعدولة الموجبة يستدعي وجود الموضوع كالمحصلة يرشدك
الى ما ذكرنا قوله فان مرجع الاتصاف بها عدم الاتصاف بما هي سلوب لها اقول لا يذهب
عليك انه لو تردد في الثبوت في قول المستدل لثبوت الصفة فرع بانه ان اريد الثبوت الخارجي
يقتضي ثبوت الموصوف في الخارج وان اريد الثبوت الذهني كان استدلالا بالشيء على
نفسه سقط الاعتذار المذكور فالصواب ان يقال المراد الثبوت في الجملة من غير تقييده
بالذهن او الخارج ومن غير ملاحظة تعميمه وتناوله الذهن والخارج ولا يخفى ان هذا
الاعتذار يندفع التقرير المذكور في الشرح ايضا المه ذكر كل موجود في الاعيان فهو متشخص لانه
ان اريد بالمتشخص معروض التشخص فالكبرى ممنوعة على راي من يقول بوجود الطبائع في
الاعيان وان اريد مجموع المعروض مع التشخص فالصغرى ممنوعة والمستدل ظالم اللهم
الا ان يخصص الدعوى بعدم وجودها بالوصف الكلية وصار الحاصل انا نعلم ان

الطبايع الكلية بوصف الكلية موجودة وليست في الخارج فلابد ان يكون موجودة في
الذهن س سرم ولا يخفى تركيب قياس هذا ايراد اخر على المستدل بانه لو تم دليلك يلزم
انتفاء الكلي مطلقا الشارح مطابقته لما في كل واحد واحد الاظهر ان يقال مطابقته
لكل واحد واحد كما هو المشهور والتفسير الذي ذكره في الحاشية بمعنى ان كل واحد اذا حصل
في الذهن لا يحصل نفس اخر يلائم ما نقلناه من المشهور ولعله اراد بما في كل واحد واحد
حصصه الموجودة في الاشخاص س سرم بمعنى ان كل واحد واحد فسر المطابقة في كلام
القائل بما ذكره الشارح في تفسير الكلية في ذيل قوله والحق اخص لا يرد عليه النظر المذكور فتامل
والحاصل ان مدار اندفاع الاعتراض على ان يجعل الشيء المطابق للكثيرين صورة مثالية لتلك
الكثيرين فالشارح جعله قيدا اخر في تفسير الكلية غير المطابقة وجعله س سرم قيدا معتبرا
في مفهوم المطابقة وظاهر ان هذا اولى وادق واحق وكان المخلص منع كون المطابقة من الجانبين
فتدبر الشارح لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا البعض فلا يمكن تفسير الكلية بهذا
المعنى المتحقق في ضمن الجزئي ايضا وايضا لو فسر الكلية بهذا المعنى لجاز وجود الكلي في الخارج لان
تلك الجزئيات المطابقة لجزئيات اخر موجودة في الخارج وايضا مطابقة الصورة العقلية للكثيرين
الموجودين في الخارج يقتضي مطابقة كل واحد من تلك الكثرة الموجودة للباقي فالجواب عن
المعارضة جواب عن اصل الدليل ايضا وتوضيحه ان هذا الكلام يصلح ان يجعل مادة للاعتراض
وكذا ما ذكره س سرم لان الجزئي المطابق لما كان جزئيا فيتوجه انه كيف تصير الكلية بمعنى يصدق
على الجزئي من حيث هو جزئي ولما كان موجودا في الخارج فلا يصح قوله بخلاف الموجود في الخارج
لخطين متساويين قيل اقول لقائل ان يقول معنى مطابقة الصورة الذهنية لما في كل
واحد واحد من الكثيرين هو ان ما حصل من كل واحد منها في الذهن يكون نفس تلك الصورة

ويلزم ان

ولا يشك ان المطابقة بهذا المعنى بين الشخصين المتساويين في جميع الصفات والعوارض
غير متحقق اذ ليس الصورة الحاصلة من احدهما عين الاخر بل الصورة الحاصلة من احدهما
هي الصورة الحاصلة من الاخر وليس هذا معنى المطابقة وكذلك ما في كل واحد من الكثيرين
ليس مطابقا للباقي بالمعنى الذي ذكرناه اذ ليس الصورة الحاصلة من زيد وعمرو وبكر مثلا
في الذهن عين واحد منها وان كانت الصورة الحاصلة من كل منها عين الصورة الحاصلة
من الثاني فان قلت لا شك ان المعتبر في الكلية هو المطابقة للكثيرين وما في كل واحد
واحد من افراد الانسان امر واحد اذ ما في كل منها هو الانسانية وهو واحد فلا يلزم من مطابقة
الصورة الذهنية لما في كل واحد منها كليتها قلنا الانسانية التي في زيد غير الانسانية
التي في عمرو بحسب الخارج وليست واحدة الا في الذهن وذلك لان الانسانية التي في زيد
بحسب الخارج عين زيد والتي في عمرو بحسب الخارج عينه اقول هذا هو الذي ذكره بعض
في توجيه كلام صاحب القيل حيث قال بمعنى ان كل واحد واحد اذا حصل على ما بيناه
وفصلناه وقد ذكره السيد في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد ايضا   الشارح
باعتبار انها ذات متماثلة ليست متاصلة في الوجود فبل اقول هذا مما اتفق عليه كثير
من الفضلاء بل من العلماء وفيه نظر اذ لو كان المعتبر في مفهوم الكلي ان لا يكون متاصلا
في الوجود لما كان للتنازع والتخالف في ان الكلي موجود في الخارج ام لا مجال مع انهم جعلوا
اثبات ان الكلي لا وجود له الا في العقل من امهات العلوم واستدلوا عليه بدلائل
وبراهين فالواجب ان يفسر الكلية بوجه يحتمل بحسب مفهومه ان يكون موجودا وان
ان لا يكون موجودا الا في الذهن ثم بالبرهان يتعين ان لا وجود له الا في الذهن ولكان
ما ذكر في الدليل المذكور من ان كل موجود في الاعيان فهو متشخص مستدركا لا حاجة

البتة ثم اعلم ان السيد السند قدس سره ذهب في بعض تصانيفه الى ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ولا الصور العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة ليصدق على الصورة العقلية والتحقيق على ما افاده بعض المحققين هو ان الصورة الشخصية الذهنية ليست كلية بل الكلي هو الطبيعة الحاصلة في الذهن وهو معروض التشخص الذهني مثلا اذا لاحظنا زيدا بانه انسان من حيث انه انسان فههنا ثلثة امور زيد وهو متشخص خارجي ليس بكلي ومفهوم الانسان من حيث هو صورة شخصية وهو معروض التشخص الذهني وهو ايضا ليس بكلي لانه صورة جزئية في نفس جزئية ومفهوم الانسان مع قطع النظر عن تشخصه الذهني وهو كلي مشترك بين كثيرين بمعنى انه لو وجد في الخارج في مادة زيد كان عين زيد وان وجد في مادة عمرو كان عين عمرو ولو فسر الكلية بحيث يصدق على الصور العقلية الشخصية لزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا والقول بان الصورة من حيث انها صورة شخصية في نفس شخصية جزئية ومن حيث انها مطابقة للكثيرين كلية فلا يلزم ان يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئيا وكليا بل من جهتين ولا محذور فيه مدفوع بان الاختلاف من هذا الوجه لا يكفي في صدق المتقابلين اذ هذا الاختلاف بنفس المتقابلين والاختلاف المصحح لصدق المتقابلين يجب ان يكون غير الاختلاف بالمتقابلين اذ لو كان الاختلاف بنفس المتقابلين كافيا في صدقهما لجاز صدق جميع المتقابلات على شيء واحد مثلا نقول على هذا التقدير يجوز ان يكون زيد كاتبا ولا كاتبا فان صدق الكاتب عليه من حيث قيام الكتابة به واللاكاتب عليه من حيث عدم قيام الكتابة فالجهتان مختلفان فان قلت مفهوم الانسان كما انه يصدق

الخارج الا متشخصا كذلك فى الذهن ليس الا متشخصا لانه عند حصوله فى الذهن يكون قائما
بالذهن الشخصى ومتشخصا بالتشخصات الذهنية فلم يقولون ان الكلى موجود فى الذهن لا
فى الخارج مع ان مطلق الوجود متشخص قلنا وان كان المفهوم الحاصل من الانسان فى الذهن
فى الواقع متشخصا لكن للذهن ان يلاحظ مفهوم الانسان ولا يلاحظ معه شيئا من متشخصاته
اصلا فهو فى هذا النحو من الوجود الذهنى خال عن التشخص وان كان فى الواقع متشخصا وتوضيحه
انا اذا لاحظنا زيدا مثلا من حيث انه انسان فليس فى ذهننا فى تلك المرتبة ما يباشر بالذهن
ويتشخص به منظورا لنا ثم اذا نظرنا الى الانسان الحاصل فى الذهن من حيث حصوله فى
الذهن يكون الحاصل فى ذهننا هو الصورة العقلية الشخصية ويكون منظورا لنا
ولا يكون الة لملاحظة غيرها فالكلى ما ينظر به فى زيد والصورة العقلية الجزئية هى ما
ينظر فيها لذاتها ولا يمكن جعلها الة لملاحظة زيد فتامل تفهم ثم اقول وبذلك
التحقيق وهو ان الكلى مفهوم الانسان مع قطع النظر عن التشخص وهو المعلوم والجزئى
هو صورته العقلية التى هى العلم اندفع اشكال يرد على الحكماء القائلين بوجود الاشياء
انفسها فى الذهن وهو ان مفهوم الانسان اذا حصل فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر اعنى مفهوم الانسان اذ الحكم
بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج
وهو علم وجزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلى طريقة القائلين بوجود
الاشياء انفسها فى الذهن يشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض من
الكيفيات النفسانية ماذا هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الانسان
الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم اذ على ذلك التحقيق الموجود فى الخارج

الذی هو علم وعرض هو تلك الصورة الشخصية فمفهوم الانسان كلی وجوهر ومعلوم
صورته الشخصية جزئی وعرض وعلم موجود فی الخارج اذ یترتب علیها الاثار والاحكام
واقلها اتصاف النفس بكونها عالمة وما قیل فی الجواب عن هذا الاشكال من ان وجود العلم
فی الخارج غیر مسلم وعدمه اباه كما البعل لا علی سبیل المسامحة فمما لا یلتفت الیه اذ نصوصهم
ونصوصهم علی ان العلم من الموجودات الخارجیة اكثر من ان یقبل التاویل كیف لا والضرورة
قاضیة بان العلم من الاشیاء التی یترتب علیها الاثار والاحكام ولا نعنی بالموجود الخارجی الا
هذا ایضا ما قیل بناء علی الفرق بین القیام والحصول من ان مفهوم الحیوان مثلا اذا حصل فی الذهن
ثم یقوم بالذهن كیفیة نفسانیة وهو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئی لكونه قائما
بنفس شخصیة ومتشخصا بتشخصات ذهنیة وهو الموجود فی الخارج واما الموجود فی الذهن
فهو مفهوم الحیوان الحاصل فی الذهن فهو مدفوع اذ الكلام مع الحكماء القائلین بقیام الموجودات
الذهنیة بالذهن النافین لثبوت كیفیة مغایرة للمفهوم الحاصل فی الذهن اقول معنی كلامهم ان
الكلیة تعرض للطبایع باعتبار انها صورة قائمة بالنفس غیر متاصلة فی الوجود مطابقة
للكثیرین بالمعنی المذكور والخلاف فی وجود الكلی یرجع الی ان ما یعرض له الكلیة باعتبار انه صورة
غیر متاصلة فی الوجود مطابقة للكثیرین هل له وجود فی الاعیان لكن لا باعتبار المذكور بل
باعتبار اخر ولا شك ان هذا الخلاف معقول متصور ثم لا یخفی ان ظاهر هذا الكلام من الشارح
یدل علی انه یفرق بین العلم والمعلوم بالاعتبار لا بالذات حتی یصح منه حمل كون الطبیعة ذاتا
مثالیة علی الطبیعة فیكون موافقا للمذهب المحقق وهذا مؤید لما نذكر ثم ما ذكره علی ما نقله
من السید المحقق من ایرادات الشارح الجدید للتجرید وكذا قوله ولو فسر الكلیة من جملة ایراداته
وما فصل فی الجواب عنه فمن كلام الاستاد المحقق وما اورده علیه فالجواب عنه مذكور فی تعلیقاته

ع ازان

مع ايرادنا على الجواب المنقول والجواب الحق عن ايراد الشارح المذكور ولا نطول الكلام بذكرها
فمن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعتها وما ذكر في حل الاشكال المذكور ففيه ان الطبيعة
ليس لها في الذهن وجود الا في ضمن الصورة الشخصية على هذا الراي فاذا كانت الصورة الشخصية
موجودة في الذهن بوجود خارجي كسائر صفات النفس فالطبيعة ايضا موجودة في الذهن بوجود
خارجي فيبقى الكلام ان ما هو الموجود في الذهن بالوجود الذهني دون الخارجي ما هو وما
نقل من الجواب فهو كلام الاستاذ والقول بالمسامحة منه مبني على انه لولا دلالة الدليل على ان كلامهم
لو حمل على الحقيقة كان فاسدا وقد بينه في الحواشي الجديدة للتجريد والمطالع فمن اورد عليه
فينبغي ان يورد على ادلته وبعد تمام الادلة لا مجال للتوجيه كلامهم سوى التزام المسامحة فما
ذكره غاية التوجيه من قبلهم ولا يرد عليه شيء مما ذكر وكتب السيد مشعرون بان العلم ليس موجودا
خارجيا حقيقة نعم قد يطلق عليه الموجود في الخارج بمعنى انه حاصل في الذهن بنفسه لا بصورته
فذكر في حاشية المطالع لا يقال هذا انما يتم في الموجودات الخارجية دون العلوم فانها موجودات
ذهنية لكونها صورا عقلية وايضا عرف الجوهر بماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
ولو فائدة قيد اذا وجدت ادخال صور الجواهر في تعريف الجوهر فانها وان كانت باعتبار وجودها
في الذهن في الموضوع وكان عرضا وكيفا لكن بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع
وجواهر فلو كانت صورة الحيوان مثلا موجودة في الذهن بحسب الوجود الخارجي كوجود البياض
في الجسم وهو بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع فلم يصدق انها اذا وجدت في الخارج كانت لا
في الموضوع وجواهر وايضا لو كان العلم بالحيوان موجودا في الذهن بالوجود الخارجي وكان عرضا
باعتبار هذا الوجود فلو كان جوهرا ايضا بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالماهية لزم ان يكون
شيء واحد عرضا وجوهرا معا باعتبار وجوده في الخارج وذلك غير جائز كالشجر في الحيوان

ربع

التنفا بعد ما حقق ان الصورة الحاصلة من الجوهر جوهر فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر تارة يكون عرضا وتارة يكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى يكون في الاعيان لا يحتاج الى موضوع مادة وتارة يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منها انتهى وايضا لو كان العلم بالممتنعات موجودا في الخارج والعلم متحد مع المعلوم في الماهية كانت الماهية المعلومة الممتنعة الوجود في الخارج موجودا في الخارج هف وقد ذكره س ره عند قول المص الموجود في الذهن موجود في الخارج في جواب سؤال اورده ان زيد قيامه به في العين اي قيامه به بحسب الوجود العيني تم وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا في العين وذلك ممنوع عن المحاكمات فان قلت ما ذكرت كلا انما يلزم لو قلنا بوجود الصورة العقلية العلمية في الخارج وجودا اصيلا يكون مبدا للاثار المطلوبة ونحن لا نقول به قلت فح يرجع النزاع لفظيا اذ نحن ايضا لا نمنع الا وجوده العيني الذي يترتب عليه الاثار الخارجية بل هذا النحو من الوجود نفيناه اذ لم يصدق عليه الوجود الخارجي وما ذكره من ان الضرورة قاضية بان العلم يترتب عليه الاثار اراد ان له مدخلا في ترتب الاثار في الجملة فذلك لا يقتضي وجوده خارجيا كيف وكثير من الامور الذهنية والاعدام كالعلة الغائية وعدم الموانع والمعدات والامكان مما له مدخل في وجود المعلول في الخارج وان اراد انه مؤثر اثرا في الخارج فذلك لم يكن هو عين النزاع وما نقله من الجواب بقوله وايضا ما قيل جواب شارح التجريد وما اورده عليه كلام الاستاد المص لا يقال لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان بطل الادلة التي ذكر الكلية ليكون المعارضة غير مختصة بالدليل الثاني س ره اي لو كان تصور الشيء مستلزما له اقول استلزام تصور الشيء وجوده في الذهن غير مذكور فيما مر الا انه مفادة

مسلمة عند القائلين بالوجود الذهني وايضا يتوقف الكلام على ان الحاصل في الذهن قائم به وهو
ايضا مما يقولون به فبناء المعارضة على المقدمتين المسلمتين عندهم هذا ولا يخفى انه
لو حمل كلام المصنف على ما حمل عليه س سره لكان ذكر الكلية لغوا محضا والاظهر ان يقال الغرض منع
الدليل المذكور على ان الحقائق الكلية موجودة في الذهن فتامل الشارح لانا لا نعني بالحار
الا ما حصل فيه الحرارة قيل اقول ولقائل ان يقول ليس الحار ما حصل فيه الحرارة والا لزم ان يكون
الزمان حارا لحصول الحرارة فيه بل يكون متصفا بجميع الصفات المتضادة الحاصلة فيه من
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الى غير ذلك من الصفات الحاصلة فيه بل الحار ما قام به
الحرارة والحصول اعم من القيام نعم لو بني الكلام على ما ذهب اليه الحكماء من ان حصول الاشياء
في الذهن على طريقة القيام ثم الكلام اقول هذا الكلام مما ذكره الشارح الجديد للتجريد ورد عليه
الاستاد بقيام الصور العقلية بالذهن فهذا الجواب لا يوافق ما صرحوا به ولا يمكن دفع الايراد
عنهم به س سره انما التضاد في الاعيان الجزئية قيل اقول يمكن توجيه هذا المنع بوجه
اخر يشعر به قول الشارح لعدم تعاقبهما على موضوع وهو ان يقال لا تضاد بين الطبايع الكلية
اذ من علامات التضاد التعاقب على موضوع واحد وعدم صحة الاجتماع والامور الكلية
لا وجود لها في الخارج من حيث انها كلية حتى ينظر في حصولها هل هو على سبيل التعاقب
او الاجتماع ووجودها في الذهن لا يجب ان يكون على سبيل التعاقب فلا تضاد بينهما
بتحقق فافهم اقول معنى كلام س سره ان التضاد والتعاقب في الموضوع انما يعرض للطبايع
باعتبار وجودها العيني ولا يعرض لها باعتبار وجودها الظلي ولا يلزم من عروضهما
لها بالاعتبار الاول عروضهما لها بالاعتبار الثاني وهذا هو ما ذكره هذا القائل
بادنى تغيير في العبارة والتقرير فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره انما هو على راي من يقول

بحصول الاشياء انفسها فى الذهن س سح فان ارادوا بالصور نفس الاشياء الموجودة
بالوجود الظلى اقول لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشارح والمص على هذا بان يكون مرادهما من الصور
الذهنية الماهيات الموجودة بالوجود الظلى فيندفع ما اورده س سح حيث قال ولا خفاء فى
ان المدعى ان للاشياء وجودا على نحو اخر س سح لا خفاء فى ان المدعى ان للاشياء وجودا
على نحو اخر اقول ما مر من دليل الوجود الذهنى لو تم لدل على ان للاشياء التى ليس لها وجود
فى الخارج وجودا فى الاذهان فما ذكره س سح محمول على ان المنسوب اليه هى الماهيات المعقولة
لا اشباحها المخالفة لها فى الحقيقة ثم لا يخفى ان حمل كلام الشارح والمص على مذهب المحقق ممكن فان قوله الحرارة
اذا كان عبارة عن حصول صورتها فى الذهن معناه ان ادراك الحرارة ليس عبارة عن حصول
عينها اى حصولها باعتبار الوجود العينى كما اشار اليه س سح حيث قال فى هذه الحاشية
قلنا حصول عين الحرارة والبرودة يقتضى ذلك اى حصولهما فى محل موجودين بالوجود الاصيل
والقائلون بحصول ماهيات الاشياء فى الذهن لا يقولون ان ماهيات الاشياء حاصلة فى
الذهن بالوجود العينى واما لفظ المثال والشبح كما ذكره فى الحاشية المصدرة بقوله الحرارة لما
مراد القوم فلا دلالة له فى كلام الشارح على القول بالشبح كما هو المشهور قيل اقول وفيما اورده
على الجواب نظر اذ ليس المفروض ان الموجود فى الذهن ليس ماهية الحرارة بل شبحها والموجود
فى العين ماهيتها حتى يلزم ان لا يكون المنسوب الى الوجودين شيئا واحدا بل المفروض على ما
ذكره الشارح هو ان يكون الموجود فى الذهن هو ماهية الحرارة الا ان وجودها فى الذهن
ليس عبارة عن قيامها بالذهن بل هو عبارة عن قيام شبحها بالذهن فالمنسوب الى الوجودين
واحد وهو ماهية الحرارة وليس من يقول بقيام الصورة بالذهن يقول بوجود تلك الصورة
فيه حتى يلزم عليه ان يكون الموجود فى الخارج شيئا والموجود فى الذهن اخر بل الشائع

بالصورة يقولون ان قيام الصورة بالذهن بحسب الخارج وهو عبارة عن وجود ذي الصورة
في الذهن ووجود الصورة بالذهن عبارة عن قيام صورة اخرى منها بالذهن لا عن نفسها
به واما ما ذكره س ره في الجواب فهو حق وملخصه ان وجود الاشياء في محالها متصور على
وجهين وجودها بنفسها بالوجود الاصيل اي وجودها بحيث يترتب عليها الاثار و اي على نفسها بانفسها الاحكام
ووجودها بنفسها وجودا غير اصيل اي وجودا لا يترتب عليه الاثار والاحكام ووجود الموجودات
الذهنية في الذهن من القسم الثاني اي وجودها في الذهن وجود غير اصيل اي لا يترتب عليه
الاثار والاحكام فلا يلزم من وجود الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا و
انما يلزم ذلك لو كان حصول الحرارة والبرودة فيه وقيامهما به حصولا اصيلا يترتب عليه
الاثار والاحكام كحصول السواد بالجسم والشجاعة بالنفس وهو ممنوع وعلى هذا التوجيه لا يرد عليه
الاشكال بلوازم الماهية وصفات المعدومات بان يقال هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى
الخصم اتصاف الذهن بالاشياء الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع
مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن
لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا
الجواب اذ لا يمكن ان يكون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بالوجود العيني
وذلك لما عرفت من ان المراد بالوجود الاصيل وجودها في محالها وقيامها بها قياما يترتب
عليه الاثار لا وجودها في حد ذاتها في الخارج ولا شك ان وجود لوازم الماهية للماهية في الذهن
وقيامها بها فيه قيام يترتب عليه الاثار والاحكام واقلها اتصاف المحل بها ولا يلزم من قيام

لوازم المهية بها فى الذهن قيامًا يترتب عليه الاثار ان يكون قيام تلك اللوازم بالذهن وحصولها
فيه ايضا بحيث يترتب عليه الاثار وبالجملة حصول الصفات لغير الذهن البتة يكون حصولا
يترتب عليها الاثار واقلها اتصاف المحل بتلك الصفة واما حصولها للذهن فقد يكون حصولا يترتب
عليه الاثار كحصول الشجاعة للنفس وهذا الحصول ليس وجودا ذهنيا ولا يقال للصفة من حيث حصولها
هذا النحو من الحصول انها موجودة فى الذهن وقد يكون حصولا لا يترتب عليه الاثار اصلا كحصول
الحرارة والبرودة فى الذهن وهذا هو الوجود الذهنى اقول مذهب المشهور فى تصور الاشياء
بحصول صورها فى الذهن لما انحصر فى مذهب التحقيق وهو ان مهيات الاشياء تحصل فى الذهن
بان يكون قائمة به ومذهب الشبح وهو ان المهيات لم تحصل فى الذهن حقيقة بل شبحها قائم به
وحصولها فى الذهن مجاز عن قيام شبحها به على ما نقل المحققون مذهبهم ولما لم يمكن حمل كلام الشارح
على الاول بزعمه تعين حمله على الثانى نعم هنا مذهب ثالث ذكره شارح التجريد وهو ان الاشياء
حاصلة فى الذهن بانفسها وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ويمكن حمل كلام الشارح عليه لكنه
غير مشهور بل الظاهر انه من مخترعات الشارح المذكور وقد ذكره فى توجيه مذهب القائلين بحصول
الاشياء انفسها فى الذهن فكيف يتيسر توجيه مذهب الشبح بذلك وقد رد عليه السيد والاستاد
بانه جمع بين مذهب التحقيق والقول بالشبح واما ما ذكره بقوله وملخصه ان وجود الاشياء
مذكور فى شرح التجريد والاشكال بلوازم المهية وبصفات المعدومات كالامتناع مما ذكره
شارح التجريد والدفع الذى ذكره من كلام الاستاد المحقق ولا نم قبول الذهن لهما معناه
قبول الذهن لعين الحرارة والبرودة اى لا نم ان الذهن قابل لهما بوجودهما العينى على ما اشاره
سرسرة او لا نم قبول الذهن لهيئتهما بناء على حمل الكلام على القول بالشبح فلا يرد ما قيل انه لو
حصلت فى النفس فكيف لا يكون النفس قابلة لها ولا حاجة الى تكلف الجواب بان المراد من

لهما عدم انفعاله عنهما وعدم ترتب الاثار عليهما فتامل   المص فانهم اتفقوا على
ان جميع الامور قبل اقول هذا لا يصلح سندا لما ذكره اذ ليس ارتسام الاشياء فى العقل
الفعال ارتساما خارجيا بل وجود الاشياء فيها وجود ذهنى اقول هذا سهو فكانه لم ينظر
الى الحاشية التى نقلها سى بعد ذلك حيث قال واما وجودها فى الامور الغائبة عنا وجودا
عينيا اصلا فليس مذهبهم فانه صريح فى ان مراد القائل من الوجود فى الاشياء الغائبة
الوجود الخارجى وكلام المص ايضا صريح فيه فان قوله او فى شىء من الموجودات الغائبة عطف
على قوله قائمة بنفسها بحسب المعنى فلفظة موجودة المذكورة ثمة مقدرة ههنا ولا شك
انها بمعنى الوجود العينى فكذا ههنا   الشارح فلم يذهب احد الى ان لها صورة قائمة بنفسها
قيل اقول ان هذا الفاضل ممن يقول بذلك وقد نقل كثير من كبار الحكماء والعلماء عن
افلاطون انه اثبت فى الطبيعيات للطبايع الكلية وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية
هذا المعنى فى استعمالاتهم قال الشيخ فى الهيات الشفاء فى بيان مذهب القدماء الاقدمين
فى المثل الافلاطونية والتعليمات وفى اول ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول تشوشوا وظنوا
ان القسمة توجب وجود شيئين فى كل شىء كانسانين فى معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود
المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقول
واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا
العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط
يفرطان فى هذا الراى ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا تشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هذا هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقد قال الامام في المحصل في البحث الاحد والعشرون في المثل المنقولة عن افلاطون انه لابد لكل طبيعة نوعية عن شخص باق ابدي ازلي ونحن قد اخرنا هذا القول في باب الوجود كما عرفت وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود هذا الانسان فالانسان الذي هو جزء من هذا الانسان موجود والانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة المختلفة العوارض وهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلابد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض هذا كلامه ثم نقل الجواب عنه وادلة ارسطو على بطلان ذلك وامثال ذلك في كتبهم كثيرة فينبغي هذا البس الا لقلة التتبع او لعل ما ذكره هذا الفاضل الشارح توجيه ذكره الشيخ المقتول ونقل عنه في المواقف فنسبة قلة التتبع اليه اولى من نسبته الى هذا الفاضل سوتنبي هذا الكلام مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود او لكل الجزم على بناء السؤال على هذا التوهم على ما يتبادر من اللفظ الا بلا تم توجيه السؤال بما ذكره بقوله فان قيل اذ لا يخفى ان السؤال المذكور في المتن ظاهر الانطباق على هذا التقدير هذا قيل المراد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام فلا يرد عليه ما قيل انه ان اريد بالاثار والاحكام مطلق الاثار والاحكام فالوجود الذهني مصدر لمطلق الاثار والاحكام كالمعقولات الثانية وان اريد الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور اذ لا يترتب على الموجودات الذهنية من حيث انها موجودات ذهنية اثر اصلا وانما يترتب الاثر على العلم وهو من الموجودات الخارجية على ما مر مثلا الكلية اذا حصلت في الذهن لا يترتب عليها من حيث انها موجودة في الذهن اثر نعم يترتب على صورتها الشخصية التي هي العلم اثر فان قلت كما ان للكلية مثلا وجودا في الذهن عند تعقلها كذلك لما وجود للكلي عند وجود الكلي في الذهن وليس هذا الوجود وجودا ذهنيا بل هو وجود ذهني لها وقد صرح المحقق الدواني بان وجود لوازم الماهية لها وجود ذهني لها

انها منشاء الاثار والاحكام وانما هو اتصاف المحل بها فالوجود الذهني منشاء للاثار في الجملة
قلنا ليس وجود المعقولات الثانية لمعروضاتها ولا وجود لوازم المهية للمهية في الذهن
وجودا ذهنيا لها ومن قال به فقد اخطاء اذ لا شك ان الشيء باعتبار وجوده في الذهن معلوم
ومدرك بل لا معنى لكون الشيء موجودا في الذهن الا كونه معلوما ومدركا فلو كان وجود تلك العوارض
لمعروضاتها وجودا ذهنيا لها لكان تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض مثلا لو كان وجود تلك
الكلية للكلي الموجود في الذهن وجودا ذهنيا لها لكان الكلي عالما بالكلية باعتبار قيام الكلية
به اذ كون الكلية موجودة في الذهن مستلزم لمعلوميتها بل عين معلوميتها ولا شك انها باعتبار
قيامها بالكلي ليست معلومة لمن يكون في ذهنه الكلي اذ معلوميتها له باعتبار قيامها بذهنه
ولو جاز ان يكون الشيء معلوما للشيء باعتبار قيامه بغيره لجاز ان يكون زيد عالما بالاشياء
باعتبار قيامها بذهن عمرو مثلا وهو سفسطة محضة فينبغي ان يكون معلومة لما هي قائمة
به وهو الكلي والقول بان قيامها بالكلي وجود ذهني لها الا لمن في ذهنه الكلي بل لشخص اخر ظاهر البطلان
من القول بكون ذلك القيام وجودا ذهنيا لمن في ذهنه الكلي وهو بين بل وجود تلك العوارض لمعروضاتها
وجود اصيل لا بمعنى ان لتلك العوارض وجودا اصيلا بل بمعنى ان قيامها بمحالها واتصاف المحال بها
قيام اصيل واتصاف خارجي يترتب عليه الاثار والاحكام فان قلت ما تقول وقد ناقضت
قاعدتهم المشهورة المقررة بينهم وهو ان اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني ليس
اتصافا خارجيا وكذلك اتصاف المهية بلوازمها في الذهن اتصاف ذهني قلت معنى قولهم
اتصاف الاشياء بالمعقولات الثانية اتصاف ذهني هو ان الاشياء بشرط وجودها في الذهن
يكون متصفة بها لا بحسب وجودها الخارجي ومعنى قولنا ان ذلك الاتصاف خارجي هو ان
ذلك الاتصاف منشاء للاثار والاحكام ولا منافاة لجواز ان يكون عروض امر لامر بشرط وجود المعروض

في الذهن لكن يكون ذلك العروض منشأ للآثار والاحكام فالمغلطة من اشتراك اللفظ فلا حاجة
الى الجواب عن ذلك الايراد بان المراد من المنشأ والمصدر هو الفاعل والموجود الخارجي يكون مبدأ
للآثار بخلاف الموجود الذهني فانه ليس فاعلا للآثار مع انه مدفوع لا لان الموجود الذهني قد يكون
فاعلا كالعلة الغائية فان وجودها في الذهن باعث على فاعلية الفاعل على ما قيل فانه مردود
بان الباعث على فاعلية الفاعل هو العلم بالغاية لا الغاية باعتبار وجودها في الذهن وقد مر آنفا
ان العلم من الموجودات الخارجية بل لان فاعلية جميع الموجودات الخارجية غير معلوم بل عدمها
يقرب ان يكون معلوما ولا بان معنى الوجود الخارجي والذهني بديهي وما ذكروا في تفسيرهما
تنبيه فانه ايضا مما يمكن ان يناقش فيه بمنع الضرورة ولا بان المراد من الآثار والاحكام الآثار و
الاحكام الخارجية ولا دور اذ معنى الاثر الخارجي هو ان يكون مترتبا على ذلك الشيء في خارج الذهن
لا ان يكون مترتبا عليه بحسب الوجود الخارجي لان فيه نظرا اذ يلزم ان لا يكون صفات النفس
موجودة في الخارج لان آثارها ليست مترتبة عليها في خارج الذهن فتامل على انه يمكن ان يناقش
ويقال لا معنى للترتب الا الاستتباع بحسب الوجود فتدبر اقول تفريع قوله فلو كان وجود تلك
العوارض لمعروضاتها وجودا ذهنيا لها لكان تلك المعروضات عالمة بتلك العوارض على ما
سبق والتزامه منه من العجائب اذ لا شك ان وجود الشيء في الذهن انما هو معلوم به بالنسبة
الى الذهن لا بالنسبة الى شيء آخر يكون موجودا فيه بالوجود الذهني كيف وكون الشيء عالما مشروط
بكونه مجردا وكونه مدركا مشروط بكونه من القوى الدراكة على انه صرح الشيخ في الاشارات
وغيرها بان قيام شيء بذاته شرط لكونه عالما واما كون العلم من الموجودات الخارجية فقد
عرف فساده واما اعتبار ان لتلك العوارض وجودا اصيلا لمعروضاتها فسهو لانه لو كان
الامر كذلك لكان اتصاف الاربعة بالزوجية في الذهن بل اتصاف الانسان بالكلية فيه

بوجود الموصوف فى الخارج لما تقرر عندهم ان ثبوت الشئ للشئ يستدعى ثبوت المثبت له ان
ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بل يلزم ان لا يتصف الممتنع بالامتناع ما لم يوجد فى
الخارج الى غير ذلك من المفاسد والقول بالتزام ان تلك الموصوفات ما لم توجد فى الخارج
لم يتصف بتلك الصفات لكن وجودها الخارجى من جهة قيامها بالذهن لا خارج الذهن
يجعل النزاع لفظيا اذ ليس مقصوده سوى ان هذه الاتصاف ليس كاتصاف الجسم بالبياض
والحركة والشكل الذى يترتب عليه الاثار الخارجية فتامل ثم ما ذكره من تحقيق المعقول
الثانى والاتصاف الخارجى والذهنى يدل على عدم التامل فى كلام القوم فانهم صرحوا
فى مواضع كثيرة بان الاتصاف الخارجى ما يكون الخارج ظرف نفس الاتصاف كما ان الاتصاف
الذهنى ما كان الذهن ظرفا لنفسه وصرحوا بان المعقول الثانى ما يكون ظرف الاتصاف به
الذهن فقط ولوازم الماهية ظرف الاتصاف بها الخارج والذهن معا والحاصل ان الاتصاف
بالكلية مثلا ما آله وجود الكلية فى الانسان فان كان ظرف هذا الوجود هو الخارج يستدعى
وجود الموصوف فى الخارج ولم يكن الكلية معقولا ثانيا لان المعقول الثانى ما يكون وجوده فى
الموصوف انما هو فى الذهن فقط حتى صرحوا بانه لا بد ان لا ينعقد القضية الخارجية فى حمله
على الموصوف ثم كون الغاية باعتبار وجودها فى الذهن فاعلا لفاعلية الفعل مصرح به فى كتب
القوم وقد صرح به الشيخ فى كتبه وكون العلم من الموجودات الخارجية انما هو على القول
بالشبح على ما صرح به السيد فى حاشية التجريد وعلى ان المراد ما يجد ولهذا الخارجى فى ترتب
الاثار على ما صرح به المحقق الشريف وبالجملة لم يثبت عند هذا القائل ومنع الضرورة فى
بداهة الوجود مع انه مكابرة خلاف الاداب وكذا كون فاعلية جميع الموجودات غير معلوم واما
ان علتها معلوم فغير مسلم الا ان يقال الهيولى عندهم قابلة محضة وليست بفاعلة اصلا

وح يجاب بعد تسليم ذلك بان المراد ان الوجود الخارجي ما يكون من شانه ان يكون مبدءا
للاثار وان كان من شان نوعه ذلك فتامل والنقض بصفات النفس يندفع بان المراد بالترتب
خارج النفس ان لا يكون ذلك الترتب بحسب التصور والعلم به وترتب الاثار على صفات النفس
لا يتوقف على تصورها وشعور النفس بها فتامل الشارح على معنى انه يحصل فيه هوية
مطابقة لما في الذهن بحيث لو وجدت في الخارج اي قائمة بنفسها لكانت هي بعينها لا يخفى ان
هذا القول انما هو على راي ارباب التحقيق القائلين بوجود الاشياء في الذهن بانفسها فيلزم وجود
هوية الممتنع في الخارج والجواب ان الممتنع ما يكون وجوده الخارجي وجودا قائما بنفسه محالا
لا ما يكون وجوده الخارجي مطلقا محالا وهذا الكلام من الشارح ناظر الى ما اختاره السيد في
حاشية التجريد بان صورة الحيوان مثلا في الذهن كيف وفي الخارج جوهر وان باختلاف الوجود
يختلف الذات وبذلك يتيسر الجمع بين قولهم الاشياء حاصلة في الذهن بنفسها وقولهم الصور العلمية
لا يكون الا من مقولة الكيف ولا يتوهم ان هذا هو القول بالشبح اذ القائل بالشبح لم يقل بكون الشبح
الصورة اذا وجدت قائمة بنفسها كان عين ذلك الشيء بل وجود الشبح عندهم في الذهن وجود
اصيل ووجود الصورة عند القائل به على ما صرح به وجود غير اصيل بل ظلي ولا يخفى انه لو قيل
بالانقلاب اشكل الجمع بين القولين اللهم الا ان يقال ان معنى قولهم انها كيفيات انها شبيهة بها
على ما ذكره بعض المحققين وتمام تحقيق ذلك يطلب في حواشي التجريد المصنف للوجود خواص ما شبهه
شرح هذه مقدمة مشهورة ما صححوها بالحجة بل نبهوا عليها بالمثال لعل هذا من المصنف اشارة
ان الدعوى نظرية يحتاج في تصحيحها الى الحجة لكنهم اهملوا بل نبهوا عليها بالمثال وقد يدفع
بما ذكره س سره بقوله لكان بديهيا وايراد الامثلة للتوضيح الشارح الا ان الامام في
شرح الاشارات يعني ان المدعى على ما نقله الامام عكس ما قال المصنف س سره لكان بديهيا

ايراد الامثلة للتوضيح قال بعض المحققين ويمكن ان ينبه على تلك المقدمة بوجه اخر غير
التمثيل بان يقال اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الاشياء
اصلا فلا شك في ان وجوده خير غاية خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء
نعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له   الشارح
لانه محل الخلاف يعني لما كان كون معدوم الممتنع شيئا باطلا ضرورة واتفاقا فلا ينبغي ان يضم
الى المعدوم الممكن وادخاله في الحكم عليه وفي الاستدلال على الحكم عليه اذ المسئلة لا بد ان لا يكون
ضرورية صرفة فلا يرد ما قيل وفيه نظر اذ لا يلزم من وقوع الخلاف في المعدوم الممكن تخصيص
بحثه بمن قال بوجوب اخذ الحكم على وجه لا يشمل الحكم على ما اتفق ثبوت هذا الحكم له
شرح قد يقال لا يحصل من الثبوت والتفرد اقول الامر كذلك في الواقع وعندهم ايضا ان معنى التفرد
في الخارج هو الكون فيه لكن الكلام في ان التفرد ليس هو الوجود وليس هو الكون المفسر بالوجود
على ما قرره الشارح وكون التفرد في الخارج هو الوجود ليس مسلما عندهم بل نزاعهم في ان المعدوم شيء
في قوة ذلك على ما يدل عليه كلام المتن فدعوى الضرورة فيه يرجع الى دعوى الضرورة في المتنازع
فيه اللهم الا ان يقال الدعوى ضرورية وما ذكره المصنف تنبيه لا استدلال ولكن ذلك لا يلائم ما
ذكره المصنف بقوله واحتج الامام وتفصيل نظر الشارح ان يقال ان اريد بالكون في الاعيان غير الوجود
فقوله فما لا يكون له كون في الخارج تم اذ المفروض انه ليس له وجود في الخارج لا انه ليس له كون فيه
وان اريد بالكون الوجود فقوله والا لكان لها كون في الخارج تم   شرح قال المصنف في شرح الملخص
قيل اقول ههنا بحث اذ المسئلة المذكورة ههنا هي ان المعدوم ليس بشيء ولا شك ان هذه المسئلة
ليست من تفاريع كون الوجود زائدا على الماهيات اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية يكون
المسئلة بحالها بل لا مجال لاتجاه ما ذكره من لزوم التناقض نعم لو قال القول بكون المعدوم شيئا

ودفع لكون الوجود زايدا وقال الخلاف في ان المعدوم شيء او ليس بشيء من تفاريع كون الوجود زايدا
اذ على تقدير كون الوجود عين الماهية لا يكون المعدوم شيئا البتة لكان صحيحا اقول هذه المسئلة
في كلامه اشارة الى النسبة الايجابية التي يدل عليها السلب فيرجع اليه التزاما على ما تقرر
في المنطق والى النسبة في نفسها من غير خصوصية الايجاب والسلب فيرجع الكلام الى ما
استحسنه من القولين . الشارح لامتناع صدق المنفي بدون المعدوم قيل اقول هذا
الوجه يبطل الاخصية ايضا لان المنفي لما كان ثابتا على تقدير الاخصية ايضا لم يتعرض
الى ابطال هذا الاحتمال ويتم الاستدلال على تقديرها ايضا اقول السؤال المذكور لا يندفع بما
ذكره لان حاصل الايراد ان ما ذكره لصحة الحصر في الثلاثة المذكورة يدل على صحة الحصر في اثنين
فلا يصح الترديد بين الثلاثة لان الشق الثاني غير محتمل فان نظر الى هذا الدليل لم يصح الترديد بين
الثلاثة لان الشق الثاني غير محتمل وان قطع النظر لم يقع الحصر فيها بناء على الاحتمال الرابع بل
الخامس ايضا وظاهر ان هذا لا يندفع بما ذكره الشارح لان لا يصدق عليه المنفي فكل مراد
بعدم الفرق عدم الفرق في الصدق ومحصله ان المعدوم اذا كان اعم من المنفي لكان صادقا على
جميع افراده فلو كان المنفي صادقا ايضا على المعدوم لم يكن بينهما فرق بحسب الصدق اي يكون المنفي
صادقا على جميع افراد المعدوم والمعدوم صادقا على جميع افراد المنفي فلا يكون ما فرض عاما
عاما وعلى هذا التوجيه يندفع احد نظري المص كما سيأتي ان شاء الله تعالى اقول النظر الثاني ناظر
الى اللفظ ولا يخفى ان مقتضى اللفظ وظاهر العبارة ما فهمناه والامر فيه سهل على ان هذا
التوجيه مما نبه عليه س ره في الحاشية واشار الى الجواب حيث قال ولا يلزم بطلان الدعوى
فليتنبه . الشارح والمفهوم من المنفي النفي المحض والعدم الصرف قيل اقول لما كان
المنفي هو ذو النفي ومعروضه فمقابله هو معروض الثبوت اي الثابت فالاولى ان يقال

ان يقال مفهوم المعدوم ليس عين مفهوم المنفي فيكون عين مفهوم الثابت اذ المغاير للمنفي
هو الثابت اقول هذه مناقشة في غاية السخافة اذ ظاهر ان مراد الشارح بالمفهوم ما يكون
باعتبار الدلالة التضمنية او المراد بالمبدء المشتق على ما هو المشهور والتعبير بالمبدء تمام
قوله لا يتوهم من المشتق ما صدق عليه بل حمل على نفس المفهوم   المنفي فهو اذن ثابت قلنا
قوله ان اراد على تقدير كون المفهوم منه الثبوت ان مفهومه عين مفهوم الثابت فهو مم و
السند ظاهر اذ الثابت هو ذو الثبوت وان اراد انه يصدق عليه الثابت فهو على تقدير التسليم
لا يستلزم صدق قوله كل معدوم ثابت لجواز ان يصدق شيء على مفهوم ولا يصدق ذلك الشيء
على افراد ذلك المفهوم كالجنس فانه يصدق على مفهوم الحيوان ولا يصدق على افراده قوله
نختار الاول والمنع والسند ساقط لما عرفت انفا   الشارح لجواز انه يصدق المنفي عليه قلنا
قوله هذا يدل على انه حمل كونه ثابتا على كونه فردا للثابت اذ المنفي لصدق المنفي هو هذا لا على كونه المنافي
عين مفهوم الثابت اذ لا منافاة بين كون الشيء عين مفهوم الثابت وبين كونه فردا للمنفي
لجواز كون مفهوم فرد النقيضه الا ترى ان الموجود معدوم واللاشيء شيء اقول قد كتبنا
ذلك في سالف الزمان ويمكن توجيه كلام الشارح ان يتوهم بان بناء كلام المستدل بتوجيه الشارح
على توهم انه اذا لم يكن مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي لكان عين مفهوم الثابت على
ما يفهم من التلخيص الذي ذكره سرسرة ويدل عليه قول الشارح ولعدم انحصار المتهافت
في النفي المحض والعدم الصرف واذا كان مفهوم المعدوم عين مفهوم الثابت لكان جميع افراده
مندرجا تحت مفهوم الثابت ولهذا قال كل معدوم ثابت واراد بقوله ولا يلزم من عدم
كونه نفيا محضا ثبوته انه لا يلزم من عدم كون مفهوم المعدوم عين مفهوم المنفي كونه عين
مفهوم الثابت حتى يندرج افراده في مفهوم الثابت فالمراد من ثبوته ثبوت افراده اللازم

من كون المعدوم عين مفهوم الثابت مبتدأ ثم اجزاء الكلام وبه يندفع عنه ما ذكره
الشارح ولعدم انحصاره فيك وايضا ينتقض هذا الدليل بانه لو تم لدل على ان مفهوما لا يكون
اعم من مفهوم مثلا نقول لا يجوز ان يكون الممكن اعم من الانسان لانه ح يجب ان لا يكون المفهوم
منه عين المفهوم من الانسان والا لم يبق بين الخاص والعام فرق واذا وجب ذلك والمفهوم
من الانسان هو الحيوان الناطق فيلزم ان يكون المفهوم من الممكن هو اللاحيوان الناطق
اذ المغاير للحيوان الناطق هو اللاحيوان الناطق ثم واذن لاحيوان الناطق وهو اي الممكن صادق
على الانسان فنقول كل انسان ممكن وكل ممكن لاحيوان الناطق فكل انسان لاحيوان الناطق
وانه محال اقول هذا النقض ظهوره بحيث لا يخفى على العوام والخواص   المص لكن الصادق
ح قولنا بعض المعدوم ثابت اقول ههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول على اي شيء حمل قول
المستدل المعدوم لو صدق عليه المنفي لم يبق بينهما فرق فان حمل على ان جميع افراد المعدوم
لو كان فردا للمنفي لم يكن بينهما فرق فهو حق ولا يرد عليه منع الاول اذ لا شك ان جميع افراد
المعدوم اذا كان فردا للمنفي والمفروض هو ان المنفي اخص من المعدوم فجميع افراد المنفي بعض
يصدق عليه المعدوم فلم يكن بين المعدوم والمنفي فرق بحسب الصدق والقول بامتياز
الخاص عن العام بامتناع وجود الخاص بخلاف العام فانه يمكن وجوده في المعدوم الممكن
ظاهر الفساد على هذا التقدير وان حمل على ان بعض افراد المعدوم لو كان فردا للمنفي لم يكن
بينهما فرق فهذا الايراد غير وارد عليه اذ على تقدير تسليم ان بعض افراد المعدوم لو كان
منفيا لم يكن بينهما فرق يكون الصادق قولنا كل معدوم ثابت لا بعض المعدوم ثابت
وهو ظاهر وان حمل على ان مفهوم المعدوم لا يصدق عليه المنفي والا لم يبق بينهما فرق
فمع قطع النظر عن انه لا حاجة في بيان الفرق الى ما ذكره اذ الفرق ظاهر ح فما بلغ

[illegible]

هذا الحمل حتى يرد عليه ما اورده ولم يحمل على احد الاحتمالين المذكورين تقليلا للايراد اولى
سيظهر لك ان الوجه الثالث الذي ذكره لا ينطبق عليه كلام المتن ايضا من شرح التجريد
ان يقال اقول توضيح المقام ان بناء كلام الشارح على الوجه الاول ولا يرد عليه سوى ما اورده
الشارح بقوله وفيه نظر والوجه الثاني محمل صحيح للاستدلال لكن لا ينطبق عليه الشرح على ما
يدل عليه قول الشارح اي يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من المنفي لان لا يصدق عليه
شيء وقوله ولعدم انحصار المهيات في النفي المحض والثبوت واما المتن فالايراد الاول وارد فيه و
يمكن تطبيقه عليه على ما لا يخفى لكن لا ينطبق عليه الايراد الثاني اذ يجب ان يقول بدل
قوله لكن الصادق قولنا بعض المعدوم ثابت قولنا الكل الصادق قولنا مفهوم المعدوم ثابت
حتى يكون قضية طبيعية لا جزئية او مهملة ووجهه س ح ان مفهوم المعدوم اذا كان
ثابتا كان لوازمه مندرجا تحت مفهوم الثابت لان ما كان ثابتا في نفسه كمفهوم المعدوم يمتنع
صدقه على ما لا يثبت اصلا كافراده لا يقال المعدوم بمعنى السالبة المحمول وعندهم انها لا تقتضي وجود
الموضوع بل تساوي السالبة لانا نقول المراد بالثابت الثابت في الخارج وكل مفهوم يكون ثابتا
في الخارج يمتنع ثبوته لما ليس ثابتا فيه بديهة وكون السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع
لا يقدح فيه لان عدم الاقتضاء انما هو بمجرد السلب والاقتضاء الذي ندعيه باعتبار انه
من قبيل الثابت في الخارج وبما قررنا ظهر لك ان احدهما اندفاع ما ذكره المحشي من الجواب الثاني
لان ثبوت المفهوم في الخارج يقتضي ثبوت جميع ما صدق عليه ذلك المفهوم فيكون القضية كلية
وثانيهما اندفاع ما ذكره س ح بقوله ولا يلزم بطلان العموم ايضا وذلك ظاهر فتامل والوجه الثالث
لا ينطبق عليه كلام الشارح وهو ظاهر ويمكن تطبيق كلام المتن عليه بان حمل الصدق في الاول
على صدق مفهوم المنفي على ما صدق عليه المعدوم على الايجاب الكلي على ما اومأ عليه الشارح

قيل حيث قال لوجوب كون المحمول العم او مساويا لان صدق هذا انما هو على تقدير الايجاب الكلي على ما
اشار اليه من شرح بصير بدعوى عدم الفرق على تقدير الصدق المذكور اقرب مما اذا حمل على
الجزئي فمنع اولا عدم الفرق على تقدير الصدق المذكور اي عدم الفرق بحسب المفهوم على ما يتبادر
من اللفظ ثم سلم لزومه ومنع ان الصادق الايجاب الكلي وهو كل معدوم ثابت بل الصادق حينئذ اي
حين ظهور بطلان الصدق الكلي الايجابي صدق السلب الجزئي وهو قولنا بعض المعدوم
ليس بمنفي الذي في قوة قولنا بعض المعدوم ثابت لكن يابى عنه ما ذكره من السند المنع الاول
لانه اذا فرض ان المنفي يصدق على المعدوم صدقا كليا فلا مجال لان يقال يصدق المعدوم
المنفي في المعدوم الممكن وظهر مما ذكرنا ان كلام المص لا يصح توجيهه بوجه وجيه فتامل
الشارح وقد احتج الخ فان قيل يلزم الاستدلال على ما ذكره من الدليل على الكبرى
ان يقال في بيان الكبرى ان المعلومية صفة ثبوتية وثبوت الصفة الثبوتية للشيء فرع ثبوت
المثبت له فيلزم ثبوت المعدوم الممكن فلا حاجة الى مدخلية التميز في ذلك اقول لكون المعلومية
صفة ثبوتية غير بين ولا مبين ولا متفق عليه بين الجمهور بخلاف التميز اذ لا خلاف في ثبوته
اقول المراد بالثبوتي ما يكون السلب غير داخل في مفهومه على ما صرح به المحشي العلامة في بيان
الوجود الذهني وكون المعلومية ثبوتية بهذا المعنى مما لا شك فيه فظهر ان في الدليل
فتامل فيه. الشارح منشاء هذا الكلام هو الجهل بان للماهية وجودا في الذهن وذلك
على تقدير ثبوته لم يتم الدليل المذكور لانه ان اريد بقوله كل معدوم ثابت انه ثابت في الخارج
وان اريد انه ثابت في الذهن فاللازم ثبوت المعدوم في الذهن وهو غير المطلوب فكلامه
اشارة الى حل الدليل المذكور كما ان كلام المص معارضة لدليل الكبرى على ما وجهه الشارح
وان امكن حمله على المنع والسند ويمكن نقض الدليل بالممتنع وهو انه يلزم منه كون الممتنع

الشرح ولا يقولون للممتنع انه ثابت اقول المتراى من هذه العبارة ومما ذكره من بين في
الحاشية ان المعدوم عندهم مباين للمنفي والمشهور عندهم ان المعدوم اعم من المنفي كما ان
الثابت اعم من الموجود لانا نقول انما يلزم ذلك اقول اذا قطع بدن زيد وانفصل الى
اجزاء صغيرة جدا وفرق تلك الاجزاء في اقطار العالم او احرق وجعل رمادا الى غير ذلك فالحكم
ببقاء شخص زيد في الحالين خلاف ما يحكم به البديهة فاذا امتنع اعادة المعدوم اشكل امر
الحشر ولا خلص الا بان يقال ببقاء النفس المجردة وان البدن المحشور مثل البدن الذي كان في
الدنيا وليس عينه بالشخص ولا ينافي هذا قانون العدالة اذ الفاعل هو النفس ليس الا والبدن
بمنزلة السكين بالنسبة الى القطع فكما ان الاثر المترتب على القطع من المدح والذم والثواب
والعقاب انما هو للقاطع لا للسكين كذلك الاثر المترتب على افعال الانسان انما هو للنفس و
هي التي كانت قبل والمتلذذ والمتالم لذة عقلية او حسية انما هو النفس فليس يلزم خلاف العدالة
فتامل واما الظواهر الدالة على عود ذلك الشيء بعينه فماول لمكان القاطع الدال على الامتناع
وذلك بان يقال المراد اعادة مادته مع صورة كانت اشبه الصور بالصورة الاولى هذا اذا
ثبت ان الدليل القطعي قائم على امتناع الاعادة او فرض انه ضروري وما ذكر في بيانه تنبيه
على ما سيجيء في الشرح واما اذا جوز اعادة المعدوم بعينه كما هو راي جمهور المتكلمين
فلا اشكال فتدبر الشارح بان يقال امكان العود حاصل غرضه من هذا الكلام التفصي
على ان ذلك من قبيل ثبوت الشيء للشيء حتى يقتضي ثبوت المثبت له وجودا بناء على المقدمة المشهورة
من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له اقول ويمكن ان يقال المراد بالنصاب
المعلوم الصادق به اشتقاقا واراد بالوجودية ما يكون موجودا خارجيا اذ الاختلاف
في كونه وجوديا انما هو في كونه وجوديا بهذا المعنى على ما سيجيء لا بمعنى كون السلب جزءا

جزء المفهومه ولا شك ان اتصاف الشيء بالصفة الموجودة في الخارج يقتضي وجود الموصوف
في الخارج فامتنع اتصاف المعدوم به وعند هذا ظهر اندفاع ما اورده الشارح من السؤال بقوله
لقائل ان يقول بل الجواب هو القدح في دليل موجودية الامكان على ما سيجيء قيل الاولى ان يقال
كلام المص على هذا لان الشايع بينهم في هذا المقام هو الاستدلال بامتناع الحكم بامكان
العود لا الاستدلال بامتناع الاتصاف بامكان العود قال الامام في المباحث المشرقية المعدوم
لا يعاد لان ما عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود وقال صاحب
المقاصد المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود
لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة لكن يرد عليه ح ان لا حاجة الى التعرض لبيان
الامكان صفة وجودية اذ الحكم مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له في الجملة وانما الفرق بين
المحمول الوجودي وغيره في صدق الحكم لا في اصله ولهذا قال الامام لا يمكن ان يحكم عليه اصلا
فان قلت لما راى الشارح ان لا سبيل الى بيان امتناع الحكم بامكان العود مطلقا حمل الحكم في
الدليل على الحكم الصادق فيلزمه التعرض الى كون الامكان وجوديا قلنا الوتم ما ذكره من ان
الامكان وجودي يمتنع اتصاف المعدوم به لدل على ان الحكم مطلقا يمتنع على المعدوم اذ
لو كان الحكم عليه ممكنا لكان متصفا بامكان الحكم عليه فيكون موجودا فكيف يمكن القول بانه
لا سبيل الى بيان امتناع الحكم مطلقا فتامل الاولى لما اورده من الاستدراك مندفع بان اصل
الحكم ظاهر انه انما يستدعي ثبوت المثبت له في الذهن ومن البين ان الثبوت في الذهن لا يستدعي
علمه في الخارج وح يكون ورود الاعتراض المذكور في الشرح ظاهرا غاية الظهور فلهذا تعرض
لصدق الحكم واخذ المقدمة القائلة بان المحكوم به وجودية حتى يتخيل استدعائه الوجود
في الخارج على ان ذلك انما يلزم على توجيهه الكلام لا على توجيهنا والتعويل على ما قررنا فالتامل

حتى يندفع الاعتراض المذكور في الشرح ايضا ثم قال واعلم ان صاحب التجريد اشار الى هذا الدليل
بقوله والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وقال الشارح
في توجيهه يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامكان العود لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن الاشارة اليه لا يصح الحكم عليه ثم اورد عليه
وجوها من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة الى آخر الدليل الثاني النقض بان ما ذكرتموه من الدليل على
عدم صحة الحكم على المعدوم لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بثابت في الخارج بموجود
مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن
يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها ويحكم
عليها بصحة العود لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره
متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام سلمنا لكن لا نسلم ان المعدوم ليس له هوية ثابتة
في الخارج ان اراد انه ليس له هوية في الجملة او في الذهن وان اراد انه ليس هوية ثابتة في الخارج
فهو مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على
الهوية الخارجية بل يكفي الهوية الذهنية ثم اعلم ان المحقق الدواني قال في هذا البحث لقائل
للمتكلم ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد معدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان
يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر ما ذكره وهذا النقض اظهر مما
اورده الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد لشيء
وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود وجد

واما اذا عدم فليكن الموجود السابق آ وليكن المعاد الذي وجد بَ وليكن المحدث الجديد جَ
وليكن بَ كجَ في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز بَ عن
جَ في استحقاق ان يكون منسوبا اليه دون جَ فان نسبته الى امرين متشابهين من كل الوجوه وهو
في النسبة التي ننظر هل يمكن ان يختلف بهما او لا يمكن لكنهما اذا كانا متماثلين فليس ان يجعل لاحدهما
اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لبَ دون جَ لانه كان لبَ دون جَ فهو نفس تلك
النسبة واخذ لها في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لجَ بل اذا صح مذهب من يقول ان
الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث
هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل بوجوه اخرى واذا لم يسلم
ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون
قد كان له آ وهو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا
او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل
واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا ثابتة شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين
اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير هذا
هذا كلامه وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما ذكره المتأخرون
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات
وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال
العدم فامتيازه عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا
من حدوث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه

مفروض الوجود اولا نه هو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير مقصود مع هذا
الاستمرار لانه يوجب الاشتباه الصرف والظاهر ان ذلك مقصود المصنف وكلامه ظاهر
الانطباق عليه من غير كلفة فانه ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق
الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات الثلثة على ما اورده نعم يمكن ان يقال المعدوم في
الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع
بان الوجود الذهني في الحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي
بمعنى انها بعد التجريد عينه فليستا باد مطابقا بالفعل فتامل هذا كلامه وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان النقض بامتناع ايجاد المعدوم غير مندفع لان ما ذكره من عدم الاختلاف بين المعاد
والمستانف في نسبة امر اليهما لتشابههما من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد لو تم لدل على
امتناع ايجاد المعدوم اذ نسبة الايجاد اليه والى مثله المفروض على السواء لتشابههما وعدم اختلافهما
الا في العدد واما ثانيا فلان المعاد ان كان ممتازا بوجه من الوجوه من المستانف فلا يتم ان نسبة
الوجود السابق على السواء لجواز ان يكون هذا الوجه المفروض من الامتياز كافيا في اولوية النسبة
وان لم يكن ممتازا عنه اصلا فلا يصح الحكم عليه اصلا لان نسبة الحكم اليه والى المستانف المفروض
على السواء فليس كونه محكوما عليه اولى من كون المستانف كذلك وبالجملة ما ذكره في بيان تساوي
نسبة الوجود السابق الى المعاد والمستانف لو صح لدل على تساوي نسبة جميع المفهومات اليهما
ولا تخصيص لذلك البيان بشيء من المفهوم دون شيء ولذلك عبر الشيخ عن الوجود السابق بانه بعينه على
ان ليس لهذا الحكم خصوصية مادة دون مادة ومن جملة المفهومات كون المعدوم محكوما عليه لا يقال
الامتياز ولو بمجرد الاعتبار الذهني كاف في الحكم على المعاد دون المستانف بان يخترع ويعتبر له شيئا
من غير اعتباره للمستانف لانا ننقل الكلام ونقول نسبة هذا الامر المخترع اليهما على السواء الى آخره

واختراعه

الكلام على ان اختراع امر له لا المثله والحكم عليه لا على مثله ولو بحكم كاذب يستلزم ان يكون له
فى نفس الامر شئ لا يكون لمثله وهو انه محكوم عليه بهذا الحكم الكاذب فيلزم ان يكون متميزا عن مثله
فى نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن واعتباره فتامل واما ثالثا فلان الحكم بالاعادة اذا لم يكن صادقا
على شئ فلا شك انه لا يكون فى القوى العالية فلم لا يجوز عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه فى القوى
العالية حتى يصح كلام المص البتة هذا احسن من نسبة امر الى الجلة المتاخرين لا يتصور وقوعه من عاقل
وكيف يتصور القول بان وقوع ذلك غير متصور من عاقل وقد وقع هذا من الشيخ حيث قال فى
الهيات الشفا بعد بيان امتناع الخبر عن المعدوم بالايجاب والسلب ايضا لانه ايضا يتضمن الاشارة
الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذى لا صورة له بوجه من الوجوه فى الذهن محال ومن تفهمنا
هذه الاشياء اتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود
لا يقال هذا ليس دليلا على امتناع بل اصلا يتفرع عليه الدلائل المذكورة فى هذا المقام كما سبق
لانا نقول قد عرفت قبل هذا حال الفرعية على ان قول الشيخ هذا لو صح لكان دليلا تاما فى نفسه على امتناع
الاعادة وان فرضنا صحة فرعية باقى الدلائل له لان الاخبار اذا كان ممتنعا ويكون الاعادة مستلزما
للاخبار فيكون الاعادة محالا وهو بين واما رابعا فلان ما ذكره الشيخ لا يصلح توجيها للكلام المص
لان ما ذكره يدل اولا على امتناع اعادة المعدوم ثم يلزم منه عدم صدق الحكم بالاعادة ولا شك ان
هذا ليس استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم كيف ولو كان هذا استدلالا
بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم لكان جميع الدلائل الدالة على امتناع اعادة المعدوم المستلزمة
لامتناع صدق الحكم عليه استدلالا بامتناع صدق الحكم على امتناع اعادة المعدوم وهو ظاهر البطلان
واما خامسا فلان الشيخ قد نهج فى بيان امتناع اعادة المعدوم بنهجين احدهما عدم الامتياز بين المعاد
والمستانف المفروض على تقدير الاعادة وقد تم سابقا هذا عند قوله بل اما ان يكون كل واحد منهما

معادا او لا يكون ولا واحد معادا اذ محصل كلامه الى هنا ان المعاد على تقدير فرض الاعادة ليس
متميزا عن المستانف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستانف فيلزم ان يكون كل
واحد منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا وكلاهما باطلان فيلزم ان يكون الاعادة باطلة و
ثانيهما بيان مغايرة ما فرض موجودا ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستانف
وتشابهه وتخالفه للمعاد واشار الى هذا بقوله واذا كان المحمولان ومحصله ان كون محمولين شيئين يوجب
ان يكون الموضوع مع كل واحد منهما غيره نفسه مع الاخر فان استمرار ذات الموضوع يكون باعتبار الذات
شيئا واحدا وباعتبار المحمولين كالوجودين شيئين واما عند فقد الذات فكانهما لحرف فليس ثمة
وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة وهذا الفاضل قد مزج بين النهجين وخلط بين المسلكين
فجعلهما واحدا واما سادسا فلان ما ذكره في بيان ملخص الكلام من قوله فلا يكون موضوع الوجودين
والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم مستدرك اذ لو طرح من البين وبيان
العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فامتياز المعاد عن المستانف الى اخر الكلام لتم الدليل واما سابعا
فلان عدم الامتياز يكونه ثابتا من حيث الذات ومفروض الوجود اولا لا يوجب عدم الامتياز مطلقا
لجواز ان يكون الامتياز لشيء اخر ضرورة ان ما به الامتياز غير منحصر في هذين الامرين والشيخ لم ينقل ذلك
بل محصل الكلام هو ان المعاد لفقد ذاته لا يتميز عن المستانف بوجه من الوجوه وما بينهما بون بعيد
فافهم واما ثامنا فلان ما ذكره في بيان جواب الايراد الذي ذكره فهو مدفوع بانه لم لا يجوز ان يكون
بقاء صفة المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن المستانف ولا نم وجوب بقائه مع عوارضه الخارجية
لا بد لذلك من دليل هذا اقول لخلاصة الدليل على ما لخصه الاستاد ان العدم كان عبارة عن فقد
الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبدئية والمعادية واحدا لان اتحاد موضوع المبدئية
والمعادية انما يصح اذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والاعادة بديهة واما …

السنخ ولكن الموجود السابق او لكن المعاد الذي حدث ب فلم يحمله على انه دليل اخر مستقل
لان مرجعهما واحد اذ ليس مداره على ان المثل المستانف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم اتحادهما لا
كما هو المشهور في تقريره ولا لورود عليه مثل ما اورد عليه بل مداره كما صرح به على ان نسبة المعادية
الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها الى المستانف المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه هو الذي
كان اولى من الحكم بان هذا المستانف هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا حفظ
وحدة الذات ولم يتعدد وليس كذلك لان العدم ضد ان الذات بل الجواز كما لا يصح ان يقال لهذا المستانف
هو الذي كان لم يصح ان يقال لهذا الحادث هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات وحيث
المثل المستانف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه وبين الحادث المستانف
في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون شيء منهما معادا والاول باطل فتعين الثاني
اذا تمهد هذا فنقول اما اندفاع النظر الاول فلان ما ذكره ليس عدم الاختلاف بين المعاد والمستانف
في نسبة امر اليهما لتساويهما من كل وجه وعدم اختلافهما الا بالعدد بل ان وحدة الذات لما كانت مما
يصح به نسبة الاعادة الى ما فرض اعادته وكانت مفقودة فلم يتميز ما فرض اعادته عما فرض استينافه
في نسبة الاعادة اليهما فكما لا يصح النسبة الى المستانف كذا لا يصح النسبة الى ما فرض اعادته ولا
يرد عليه شيء واما الثاني فلانا نختار الاول ونقول لا يجوز ان يكون هذا الوجه المفروض من الاسباب في
كما قيل في اولوية النسبة اذ قد عرفنا ان صحة النسبة موقوفة على كون الذات محفوظة وقد انتفت بالعدم
واما الثالث فلانه ان اريد بحمل عدم صحة الحكم على عدم امكان وقوعه في القوى العالية حمله عليه في كلام
المحقق فصحة الكلام لا يختلف في الحملين على ما قرره الاستاد على ما علمت الا ان الاول مستغن عن التجوز
دون الثاني فينبغي المصير اليه وان اريد حمله عليه في كلام الشارح كلامه على ما يدل عليه قوله لانه هذا
احسن من نسبة امر الى الجملة المتاخرين فمع اغماض العين عن عدم دلالة اللفظ عليه كما يظهر بادنى

تامل فيه نقول على هذا الحمل اما ان يبتني الاعتراضات التي اورده ها ام لا فان كان الاول فلم يصح ان
الكلام يصح بهذا الحمل وان كان الثاني والحال انه لم يبحث عنها بل اعتقد وروده ها فنعلم ان الحمل المذكور
ليس مراده واما نسبة وقوع هذا المعنى الى الشيخ فمبني على عدم التدبر في كلامه فتدبر فان الشيخ بعد
ما حقق ان الحكم على المعدوم المطلق محال ذكر نفي ثبوت المعدومات في الخارج وكون الاحوال ثابتة
فالاشارة الواقعة في كلام الشيخ اشارة الى هذا البحث الاقرب كما هو مقتضى لفظة هذه لا الى ما ذكره
اولا حتى يتوجه الايرادات المذكورة عليه قال الشيخ ومن تفهيمنا هذه الاشياء اتضح لك بطلان قول
من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك لان المعدوم اذا اعيد يجب ان
يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان
عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف
انفا هذه عبارته وتوجيه قوله فقد صار المعدوم موجودا انه لا يتصور ان يتحقق الامتياز بينه
وبين ما هو مثله في حال العدم باعتبار انه حاصل غير موجود على ما زعمه المعتزلة اذ ذلك مر انفا بطلانه
فلو تحقق الامتياز لا يكون ذلك الا بان يكون موجودا في حال العدم واما انه لا بد من تحقق الامتياز في العدم
فلانه لو لم يكن الذات محفوظة في العدم فلم يكن كونه هو اولى من كون المثل اياه بل كما لا يصح الحكم بكون
المثل اياه لم يصح الحكم بكونه اياه لفقدان الذات فيما بين الوجودين واراد بقوله لانه اول شيء
يخبر عنه بالوجود انه لم يكن معادا بل كان مستانفا موجودا اولا واما الرابع فلانه مبني على توهم
ان قول المحقق فلا يصح الحكم بصحة العود دليل على امتناع الاعادة وهو توهم فاسد بل الدليل انما
هو قوله لامتناع الاشارة اليه المصدرة بلام التعليل وقوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تفريع
للنتيجة على الدليل على ما يشعر به كلمة الفاء الا انه عبر الدعوى بلازمه والامر فيه هين واما الخامس
فلما عرفت من السر في حمل الكلام على دليل واحد والمورد قد غفل عنه وشنع عليه واما السادس فلان

قوله فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا اشارة الى قول الشيخ واذا كان المحمولان متقابلين
وقوله فامتياز المعاد عن المستانف اشارة الى الكلام السابق من الشيخ وغرضه من ذلك المزج بين كلاميه
والاشارة الى انهما بمنزلة كلام واحد دفعا لورود الاعتراضات الموردة على التقرير المشهور كما ذكره المعترض
واما التاسع فلما عرفت ان ليس مدار الدليل على لزوم عدم الامتياز بين المستانف المفروض وما فرض
اعادته مطلقا بل عدم الامتياز الموجب لصحة نسبة الاعادة الى الثاني دون الاول وهو منتف لتعدد الذات
واما الثامن فلان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء لم يحفظ الوحدة
الشخصية للمانع ان يمنع صحة اعادة الشخص بعينه موقوف على انحفاظ وحدته الشخصية ثم قال واما توجيه هذا
الدليل بوجه لا يرد عليه شيء من الشبه المذكورة على ما هو عندي هو ان يقال لا شك ان الاعادة عبارة
عن وجود الشخص ثانيا لا عن وجود الكلي الشامل لهذا الشخص ولمثله ثانيا مثلا اذا عدم الف ثم وجد الكلي
الشامل له ولمثله ولكن ب لا يكون ذلك اعادة الالف بل اعادته عبارة عن وجوده بعينه ثانيا وكذلك
الحكم بامكان وجود الكلي ثانيا ليس حكما بامكان اعادة الفرد وهو ظاهر واذا تقرر هذا فنقول الصورة الحاصلة
من الشخص كلي وان كان الشخص معلوما بجميع خصوصياته الجزئية لما ثبت في الحكمة من ان حصول جميع الاشياء
في الذهن انما هو على الوجه الكلي بمعنى ان الامر الحاصل في الذهن من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع مشخصاته
كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد اخر مماثلة لذلك الجزئي في ذلك المفهوم مشاركة له فيه فاذا
عدم شيء في الخارج فلا ريب في ان ليس لهويته اثر في الخارج ولا في الذهن الا على وجه كلي شامل له ولامثاله
لا بخصوصيته وليس للعقل الحكم الا على الشيء الحاصل فيه فلو امكن حكم العقل على المعدوم بامكان
وجوده ثانيا لما امكنه الا على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله لا عليه بخصوصه وقد عرفت ان هذا
ليس حكما بالاعادة واذا كان الحكم بامكان الشيء بالنظر الى ذاته بعينه غير ممكن لا يكون ذلك الشيء ممكنا
في نفس الامر ضرورة ان الحكم بالوصف الحاصل للشيء في نفس الامر غير ممتنع على ذلك الشيء بالنظر الى ذاته

ولو لم

وكل ما ليس ممكنا في نفس الامر فهو ليس بممكن ان يتحقق فيه ضرورة وو فاقا فان قلت لم لا يجوز
ان يجعل المفهوم الكلي الحاصل من الشيء في الذهن الة لملاحظة ذلك الشيء دون مثله ويحكم
عليه بحكم يتعدى اليه دون مثله قلنا ليس جعل المفهوم الحاصل في الذهن الة لملاحظة
ذلك الشيء دون مثله اولى من العكس اذ ليس لشيء منهما اثر في الخارج والصورة الحاصلة من في الذهن
كل واحد منهما واحد وبالجملة المعنى الحاصل من الشيء في الذهن هو بعينه المعنى الحاصل من مثله
فكيف يجوز ان يكون لشيء نسبة الى احدهما لا يكون تلك النسبة الى الاخر فان قلت اليس هذا حكما
على المعدوم بامتناع الحكم عليه قلنا هذا اشكال المجهول المطلق وهو مع جوابه سيجيء على انا
ما ادعينا الا ان الحكم على المعدوم بالاعادة بخصوصه غير ممكن وبالجملة الحكم على المعدوم بالاعادة
بوجه لا يكون حكما على المفهوم الكلي الشامل له ولمثله غير ممكن لا ان الحكم على المعدوم مطلقا
غير ممكن فان قلت الضرورة قاضية بان قولنا المعدوم ممكن اعادته يدل على قضية معقولة
مشتملة على الحكم بامكان اعادة المعدوم فالقول بان الحكم على المعدوم بامكان العود ممتنع
والدليل عليه غير مسموع لكونه معارضا للبديهة قلنا التحقيق هذا الحكم مما ليس الا مجهول
الصورة مبناه الحكم عليه بامكان اعادته بعد عدمه فالحكم في هذه القضية على المفهوم
الموجود في الذهن بامكان وجوده ثانيا لو عدم لا على المعدوم بعينه حال عدمه فافهم فان
قلت بما اندفع الايرادات المذكورة قلت اما المعارضة فبان المقصود ليس سلب الامكان عن
المعدوم اذ الضرورة قاضية بان ما ليس بممكن ليس بموجود وسلب الامتناع لا يضر بهذا
المقصود لانه لا يستلزم ثبوت الامكان اذ المعدوم يجوز ان يسلب عنه المتقابلان واما
النقض فبان المذكور من الدليل واللازم منه ليس الا ان الشيء اذا كان بعينه معدوما
في الخارج ولا يكون بعينه موجودا في الذهن لا يجوز الحكم عليه بخصوصه لا ان المعدوم

في الخارج لا يجوز الحكم عليه مطلقا لان المعدوم في الخارج يجوز ان يكون موجودا في الذهن على نحو
الكلي ومحكوما عليه بالاحكام الثابتة لهذا الكلي والامثلة التي ذكرها الناقض كلها من هذا
القبيل فان قوله المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ليس حكما على خصوصية ما ليس بموجود في الخارج
ولا في الذهن بخصوصه بل حكم على الكلي الحاصل في الذهن المعدوم في الخارج وهذا ليس بممتنع
واما المنع الاول فبما عرفت من ان ما يمكن للشيء يمكن الحكم به في نفس الامر واما منعه الثاني
فبان المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن لكن ليس موجودا فيه بعينه بل بوجه كلي
فلا يصح الحكم عليه بخصوصه نعم يبقى في المقام شيء وهو انه لا يلزم مما ذكرتم الا عدم صحة
الحكم على المعدوم بخصوصه بامكان الاعادة لا انه لا يجوز الحكم عليه مطلقا فلم لا يجوز ان
يحصل من المعدوم امر كلي في الذهن ويحكم العقل عليه بامكان اعادة جميع افراده لا اعادة
فرد منه بخصوصه ولا نم ان امكان اعادة الفرد بخصوصه يقتضي امكان الحكم عليه بخصوصه
والقدر المسلم هو انه يقتضي امكان الحكم عليه ويمكن توجيه منع الاول بذلك فتدبر
اقول الحكم بان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه الكلي مبني على الغفلة عن
الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرحوا به فيمكن الحكم عليها بخصوصه
بامكان الاعادة ولو صح ما ذكره لزم ان لا يوجد الفعل الجزئي عنا لما تقرر في موضعه
ان صدور الفعل الجزئي موقوف على تصوره بالوجه الجزئي بل يلزم ان لا يكون المفهوم
منقسما الى الكلي والجزئي الى غير ذلك ثم ما ذكره لدفع المعارضة لا يندفع به المعارضة على
ما فهم من كلام الشيخ من ان بناء الدليل على ان الحكم سواء كان ايجابا او سلبا على المعدوم
محال لانه يتضمن الاشارة الى المعدوم والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من
الوجوه في الذهن محال وملخص الكلام ان خلاصة الدليل على ما اورده هو انه لو امكن اعادة

المعدوم في

المعدوم لصح الحكم عليه بخصوصه بذلك مثلا وذلك محال لانه معدوم فى الخارج وفى الذهن
لا يوجد بخصوصه فلا يصح الحكم عليه بخصوصه مع ان اعادة المعدوم بخصوصه يستدعى
الحكم عليه بخصوصه فيتوجه عليه انه لو لم يصح اعادة المعدوم لصح ذلك الحكم السلبى اى
بعينه منا ذلك الحكم ولم يصح لكونه معدوما فى الخارج وليس متصورا بخصوصه وبما قررنا
ظهر عدم اندفاع النقض ايضا وذلك لانه لو صح ذلك الدليل لم يمكن الحكم على المعدوم بخصوصه
وذلك بط اذ يمكن ايجاد الموجود بخصوصه وذلك يستدعى تصوره بخصوصه على ما
قرره واما المنع الاول فلم يندفع ايضا لان صدق الحكم فى الواقع لا يستلزم وقوع الحكم منا
اللهم الا ان يتمسك بان صدق الحكم مطابقته لما فى قوى العالية واما المنع الثانى فلا يندفع
ايضا لان المسلم ان امكان العود بشخصه يستدعى امكان صدور الحكم منا على ذلك المعدوم
واما انه يستدعى امكان الحكم عليه بخصوصه على ان يكون قضية شخصية فغير مسلم بل يكفى
كونه موضوعا للقضية الجزئية بل الدليل على ما قرره لا حاجة فيه الى اخذ كون الهوية ايضا
موجودة فى الخارج اذ مداره على ما قرره على انه لو صح الاعادة لصح صدور الحكم منا عليه بامكان
العود اى الحكم بخصوصه وذلك غير ممكن لان كل ما فى الذهن يكون صورة كلية فتامل
شارح لكن لا نم ان ما عدم لم يبق هويته المعينة قيل اقول قد عرفت ان ما عدم لم يبق هويته
فى الخارج ولا فى الذهن معينة بل هو من حيث خصوصه معدوم فلا يصح الحكم عليه مطلقا اقول
لنا ايض فقد عرفت فساده   س شرح لان العدم الطارى لما لم يكن مانعا الخ قيل اقول لو كان
المراد من عدم مانعية العدم عدم استقلاله فى المانعية لتم البيان ولا يرد عليه ان العدم
الطارى على الوجود ليس طبيعة نوعية لافراده حتى يكون ما يقتضيه واحدا ولئن سلم
ان ذلك كذلك فيجوز ان يكون افراده مختلفة فى المنع وعدمه بواسطة الخصوصيات

الطبيعة الشخصية اذ مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان ذلك المفهوم نوعا لافراده
ام لا ولو كان لخصوصية الطبيعة الشخصية مدخل لم يكن العدم مستقلا في المانعية فبعد اوله
حمل المورد المانع على المانع في الجملة كما هو الظ لا على ما اعتبر مع خصوصية كونها نعا مستقلا
في المانعية ولهذا اورد ما اورد من الايرادين ولا يخفى ورودهما ح وبعد حمله على المانع المستقل
وان اندفعا ظاهرا لكن لم يندفعا حقيقة ولم يتم البيان كما زعم اذ لاحد ان يقول لعل العدم الطارئ
ليس مانعا مستقلا بل مع بعض الخصوصيات وذلك بوجهين احدهما ان يكون معنى جنسيا
فكان مانعيته مشروطا بفصل منوع مخصوص والثاني ان يكون معنى نوعيا وكان مانعيته
بشرط تشخص خاص فالايرادان لم يندفعا حقيقة فتامل   لا امكن عوده مع مثله قبل القول
قال الشيخ في الهيات الشفا بعد بيانه المعدوم لا هو بعينه المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه
وبين مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان
هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف فلا حاجة في الاستدلال
الى امكان فرض وجود المثل مجتمعا مع المعاد حتى يرد عليه ان المحال انما يلزم من فرض وقوع اعادته
مع وجود مثله ويمكن توجيه كلام المص بوجه ينطبق على كلام الشيخ بان المراد بقوله لا امكن عوده
مع مثله لا امكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه اقول مدار دليل الشيخ على ما سبقت الاشارة
اليه من انه لم يتميز ما فرض اعادته عن مثله المستانف في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم انحفاظ
وحدة الذات والا لكان موجودا حين العدم ومدار دليل المص على ما هو المشهور من لزوم عدم
الامتياز بين الاثنين فاين هذا من ذاك ثم حمل كلام المص على قوله لا امكن عوده مع امكان وجود
مثله بدلا عنه بعيد عن الانصاف   الشارح ولقائل ان يقول انا نقول هذا منع لمقدمة لم
يدعها المستدل لان الاستدلال قياس استثنائي مركب من متصلة لزومية واستثناء

بقوله

نقيض التالي بناء على استلزام التالي الخ وهو عدم الامتياز بين الاثنين وليس فيه دعوى ان
لزوم الشيء شيئا يستلزم لزومه بجزء معين منه بل ليس هيهنا الا منع للملازمة الذي سيذكره المصنف و
يفصله الشارح فتامل   وما قيل في بيانه مردود كما سيجيء اقول هذا تصريح منه بان المراد
بالوجود الموجود العيني لان ما قيل في بيانه وسيجيء انه مردود انما يكون بهذا المعنى لا بما يكون السلب
داخلا في مفهومه وح يظهر مدخلية كون الامكان وجوديا واندفاع ما اورده الشارح بقوله
ولقائل ان يقول كما مر   ش ثم قد يمنع كونه متشخصا والا لزم ان يكون الموجود قد دفع هذا السند
الاستاد المحقق حيث قال العلامة من جعل الزمان من المشخصات اراد ان لزمان وجود الشيء بوحدته
الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم في البين لم
تتشخص اولا لان الحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص
بشرط اتصاله من حيث هو زمان التشخص فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد اقول يظهر مما نقلنا   الوجود
ان من قال بان الزمان متشخص اراد بالمشخص ما له مدخل في التشخص لا التشخص ولا العلة المستقلة له
حتى يتوجه انه يلزم على هذا اتحاد الاشخاص الموجودة في زمان واحد وكلامه ش ثم ناظر الى ان
المراد التشخص حيث قال هذا ان اريد بالمشخص كونه مقوما للتشخص وان اريد كونه عارضا له فلا ظاهر كلام
الشيخ بل صريحه يدل على ان الزمان من المشخصات حيث قال فيه المعدوم اذا اعيد احتيج ان يعاد   في الشفاء
جميع الخواص التي كان بها هو هو ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان
المعاد هو الذي في وقت ثان فبين ما نقل عنه وبين كلامه هذا تدافع ويمكن ان يقال ما نقل
عنه نفي كون الزمان متشخصا فهو محمول على ذات الزمان الذي حصل فيه الشيء وهو ليس من
المشخصات والا لزم تبدل التشخص بتبدل الزمان هف وما ذكر في الشفاء فمراده منه ان كون الشيء في الزمان
الذي حصل فيه يخصصه ويميزه عن مثله مثلا اذا وجد ا في زمان ثم وجد بعده مثله في وقت

ما بادركه في تمام الحقيقة وفي جميع العوارض الذهنية ولكن ب نا متياز لعن ب هو باعتبار
كونه موجودا في الزمان السابق وب موجود في الزمان اللاحق فالزمان السابق مميز آ عن ب لا
بمعنى ان خصوصية الزمان مميزة له بل بمعنى ان آ انما هو لكونه في الزمان السابق ومثله انما
كان مثله لكونه في الزمان اللاحق مع قطع النظر عن خصوصية الزمان حتى لو كان تحقق ذات
الزمان الثاني ممكنا قبل تحقق الزمان السابق وفرض وجود آ فيه لكان امتياز آ عن مثله وهو بعينه
وبالجملة كون الشيء موجودا اولا يخصصه ويميزه عن مثله وتوضيح ذلك ان تمام الطبيعة المفهوم
المشترك بين فردين لا امتياز بينهما بالذات ولا بالعوارض الذهنية ولا بوجه من الوجوه الا بانه
اذا وجد في الخارج ابتداء كان متشخصا في الخارج واذا تحقق هذا المفهوم بجميع خصوصياته في
الخارج ثانيا كان مثلا للتشخص الاول ولا امتياز بين التشخص المفروض وبين مثله الا بكون التشخص
موجودا اولا ويكون مثله موجودا ثانيا واذا كان كذلك فلو اعيد التشخص لوجب ان يعاد مع
وصف كونه ابتداء فيلزم ان يكون الشيء من حيث كونه مبتدا معادا هف ويلزم ايضا ان يعاد
الزمان السابق ايضا فيلزم ان يكون للزمان زمان هف فافهم فانه مع توضيحه في كمال الدقة
لا يقال لا يمكن الامتياز بين الشيء ومثله بكون الشيء موجودا سابقا ويكون مثله موجودا لاحقا
اذ المفروض هو انه لا فرق بينهما بوجه من الوجوه فنسبة وجود السابق واللاحق اليهما على السوية
فليس كون وجود السابق له لا لمثله اولى من العكس لانا نقول اذا كان هذه الشيء بكونه موجودا
سابقا لا يكون نسبة وجود السابق اليه والى مثله على السوية وكذا هذه المثل اذا كان بكونه
موجودا لاحقا لا يكون نسبة وجود اللاحق اليهما على السوية السادس اذا قال الحالف لم يتخصص زيد
بالتشخص المخصوص به دون غيره نقول لا يتصور ان يتخصص غيره بهذا التشخص لان المتشخص بهذا
التشخص هو زيد البتة ولنرد ذلك بيانا فنقول لا شك ان المثلية امر نسبي لا يتحقق الا بانضمام

الى موجود لحرفا لم يتحقق موجود لسابق لم يتحقق المثلية فالموجود الاول لا يتصور فيه المثلية
الا بالنسبة الى موجود لاحق وهذه المثلية لا ينافى تغاير الهذية فتامل تفهم اقول يمكن
دفع التدافع بوجهين الاول ان المراد من كونه متشخصا احد المعنيين اللذين نقلناه انفا و
ما نقله سيد ما انما ينفى ان يكون كل جزء جزء منه متشخصا حتى يلزم تبدل التشخص بتبدله فلا
تدافع الثانى انه يجوز ان يكون كلام الشفاء مع من اعتقد كون الزمان متشخصا فيكون الزاميا
له واما ما ذكره من الدفع فبعيد اذ ليس فى الكلام المنقول حديث المثل وانه لا بد من تحقق الامتياز
بينه وبين ما فرض اعادته ثم اقول بعد اللتيا والتى حاصل ما ذكره فى دفع التدافع يرجع الى ان
ما ذكره من ان الزمان ليس متشخصا معناه ان ذات الزمان ليس متشخصا حتى يتبدل التشخص بتبدله و
ما ذكره من انه متشخص يرجع الى ان الاولية اللازمة من جهة الزمان الاول لشىء هى المتشخص ولا تدافع
وانت خبير بان الاولية والسبق ههنا زمانى وهو عارض لازم لاجزاء الزمان بل داخل فى قوامها
فان تميز الجزء الاول من الزمان انما هو باوليته فهى متشخصة وداخلة فى قوامه صرح بذلك
المحقق فى شرح الاشارات وبينه بعض اجلة المتاخرين وح نقول ان اريد بكون الاولية هى المتشخص
الاولية المخصوصة الحاصلة من الزمان المعين كاول زمان وجود الشخص يلزم ما لزم من كون ذات
الزمان متشخصا وهو تبدل التشخص بحسب الزمانين وان لم يتخلل بينهما عدم فتدبر وان اريد ان الاولية
الحاصلة من مجموع زمان الوجود بالنسبة الى زمان الاعادة هى المتشخص ولا يلزم تبدل التشخص فى اوقات
البقاء فكذا لا يلزم التبدل على تقدير ان يجعل ذات الزمان المتصل الذى هو مجموع زمان وجوده
بلا تزيد ما فى ذلك اصلا وهذا هو الذى نقلنا عن بعض المحققين وذكرنا فى دفع التدافع و
ثم لا حاجة الى العدول عن كون الزمان متشخصا كما هو الظاهر الى كون الاولية الحاصلة منه هى المتشخص
لا يقال حديث المثل الغير المذكور فى كلام الشيخ فتدبر   سلمناه لكن لا نم انه لولا ما كان ما ذكره

الشارح يسقط به المنع الاول بعينه يسقط به المنع الثاني فينبغي ان يؤخر قوله ولو جعل المدعى
عن المنعين ويقول لو جعل المدعى فيه اعادة المعدوم بعينه يسقط المنعان المص ولا
ثم انه اذا امكن عود كل منهما وحده قيل اقول قد عرفت ما به يندفع هذا المنع من ان كون الشيء
في الزمان مما يميزه عن مثله فلا بد من اعادة الزمان حتى يتحقق الامتياز اقول انت ايضا قد عرفت
ما عليه الشارح لان المبتدأ ما يوجد في زمان لا يكون فيه قبل اقول اذا كان كون الشيء موجودا
ابتداء من مخصصات الشيء ويميزه فلا بد ان يعاد الشيء مع وصف الابتدائية فيلزم ان يكون الشيء
من حيث كونه معادا مبتدأ وبالجملة اعادة الشيء ينافي كونه مبتدأ الذي من مخصصات الشيء
ولوازمه فلو اعيد الشيء للزم اجتماع المتنافيين اقول الجواب منع كون ذلك من مخصصات الشيء
وكونه من مخصصاته في الجملة لا ينفع لما عرفت ان المدعى اعادة المعدوم بتشخصه لا بجميع خصوصياته
ثم لو سلم ان المبتدأ ما يوجد في زمان الاول سواء كان معادا او لم يكن فنقول غاية الامر انه يلزم
ح كونه مبتدأ ومعادا لا مبتدأ من حيث كونه معادا ثم الاولى ان يقول المبتدأ ما يوجد اولا
لا ما يوجد في الزمان الاول حتى لا ينتقض بالحوادث المستانفة في الزمان المعاد الشارح
اما على ما ذكرناه من ان الصواب ان يقول فيمكن ان يعاد في ذلك الوقت ونظرا
على ما ذكره فيمكن ان يعاد مع ذلك الوقت من انه لا يلزم على هذا ان يكون مبتدأ من حيث انه
معاد وغرضه من ذلك ان المنع الذي اوردناه سابقا غير المنع الذي ذكره المص لان الشارح
فالشرطية مسلمة اقول بل ممنوعة لجواز ان لا يندرج تحت نوع او يكون نوعه منحصرا في شخصه
من شيء وقد يجاب ايضا قيل اقول ومما تلوناه عليك في الحواشي المذكورة سابقا ظهر دفع هذين
الايرادين اما الايراد الاول فلما ذكرنا من ان المراد بامكان المثل امكانه بدلا عن الشيء لا امكان وجود
الشيء مجتمعا مع ذلك الشيء حتى يرد عليه المنع مستندا بما ذكره لا يقال امكان وجود المثل مطلقا

ممنوع لانا نقول مثل الشيء ما يساوي ذلك الشيء في تمام الماهية والعوارض الذاتية ولهذا لا فرق
بينهما الا بالعدد كما مر آنفا فلو كان ذلك الشيء ممكنا لذاته يكون مثله ايضا ممكنا لذاته على انا نقول ان
وجود المثل للمفهوم الحاصل عن الشيء في الذهن انه لم يكن ممكنا لم يكن ذلك الشيء ممكنا وان كان ممكنا
فيكون المثل ايضا كذلك لما عرفت ان مثل الشيء ما يساوي لذلك الشيء في تمام الماهية وتمام الماهية فهو
الموجود ثانيا فتامل واما الايراد الثاني فلما عرفت ان امتياز الشيء عن مثله الموجود بكليته بالاولية
والثانوية اقول اما دفع الايراد الاول وهو الذي ذكره المص فظهر حاله مما تلوناه عليك من ان عبارة
المص في الاستدلال لا يحتمل هذا التوجيه واما دفع الايراد الثاني وهو الذي اورده من بعد فقد عرفت
وجه دفعه بما مر تفصيلا   الشارح علم بالضرورة ان تخلل العدم قيل اقول ان كان المراد
باعادة الشيء بعينه اعادته مع جميع عوارضه وخصوصياته فلا شك ان تخلل العدم بين الشيء
بعينه مح ضرورة واما ان كان المراد باعادته بعينه اعادته مع جميع عوارضه المشخصة فالضرورة
قاضية بان امتناع تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه بهذا المعنى ليس ضروريا بل نتصور ذلك
التخلل بان يكون الشيء موجودا بعينه في زمان ثم يكون معدوما في زمان ثان ثم يكون موجودا
في زمان ثالث ثم لا يرد عليه ما اورده عليه بعض المحققين من ان التخلل بهذا المعنى بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه ولا يندفع هذا الايراد ولا يتم المقال الا بما ذكرنا
من ان كون الشيء موجودا ابتداء من مشخصات ذلك الشيء ومخصصاته اذ على ذلك التقدير لو فرض
الشيء معادا بعينه لزم ان يكون الشيء باعتبار وجوده اولا اي وجوده ابتداء سابقا على نفسه
وهو مح بالضرورة لا بما قيل معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه سابقا ومسبوقا
لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق
بذلك العدم وهو مح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو مح بالبديهة وهذا لجدا

ممكنا

الدور فانه ح لا يستلزمه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن ههنا تبين ما في قوله ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه فان تخلل العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق فان قيل لا نم لزومه بل يلزم تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات فانا نعلم بالضرورة ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخارجي لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع بقاء وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة اذ يرد عليه ان تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان ثم اذا كان مغايرا لنفسه بالاعتبار وبحسب العوارض الغير المشخصة وليس هذا بحد الدور ولا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بالذات وانما يلزم ذلك لو فرض تقدم الشيء الواحد على نفسه بالزمان من غير اعتبار مغايرة ولو اعتبارا الا ترى ان الشخص الموجود في زمانين سابق على نفسه بالزمان ولا يلزم منه ح لانه من حيث هو في الزمان السابق مغاير لنفسه من حيث هو في الزمان اللاحق ومن ههنا تبين ما في قوله فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء بعينه سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فانه ان اراد بكون الشيء بعينه سابقا على عدمه ومسبوقا به كونه كذلك من غير تغاير بين السابق والمسبوق ولو بالعوارض المشخصة فلزومه ممنوع ثم اذ لا يلزم من تخلل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بحسب التشخص ذلك لجواز ان يكون الشيء في الحالين واحدا ويكون عوارضه الغير المشخصة مختلفة وان اراد كونه كذلك من غير تغاير في عوارضه المشخصة فهو مسلم لكن لا نم استحالته ثم ما ذكر ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات ان اراد به

زمان

الهو

اختلاف الوجود ولو بالاعتبار يستلزم اختلاف الذات بالذات فهو ظاهر البطلان وان اراد ان
اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات بالذات لا بالاعتبار فقط فهب انه حق لكنه غير مضر
بالمورد اذ المراد باثنينية الوجود اثنينيته بالاعتبار اي باعتبار عروضه اولا وثانيا لا
بالذات ثم ما ذكره في بيانه غير تام اذ لا يلزم من عينية الوجود الخارجي للاشياء في الخارج ان لا
يختلف وجود شيء واحد بالذات اذ لا معنى لكون الوجود عين الاشياء الخارجية في الخارج الا انه
لا امتياز بين الوجود والموجود بحسب الخارج كالامتياز الذي بين السواد ومعروضه في الخارج
ولا شك ان هذا القدر لا يقتضي عدم اختلاف الوجود لجواز ان يكون نسبة الوجود بين المختلفين
الماهية الموجودة في الخارج كذلك ثم دعوى عدم الفرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة
تم والسند ظاهر وما نقل عن الشيخ في التعليقات من قوله ولو لا يكون الوجود نفسه معادا او
يكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حد
اثنان بل واحد بعينه ثم كيف يكون العود ولا يكون اثنينية وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان
يكون المعاد بعينه هو الاول ليس معناه هذا بل مراد الشيخ به هو انه لا وجه الى القول باعادة
الشخص مع القول بعدم اعادة الوقت والوجود والحدوث بناء على ما تقرر عنده من ان الوقت
بالمعنى الذي ذكرناه انفا من مشخصات الشخص وقوله وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان يكون
المعاد بعينه هو الاول صريح في ان المراد هو ما ذكرنا لان الاثنينية انما ينافي اعادة الشخص
بعينه بجميع مشخصاته لو كانت الاولية من مخصصاته ومشخصاته وظاهر ان مراد الشيخ
بالاعادة بعينه ليس هو الاعادة مع جميع العوارض مشخصة ام لا اذ النزاع ليس فيه على
ما يظهر لمن تتبع كلامهم ادنى تتبع اقول لما اعتمد عليه في دفع ما اورده عليه ونقد
عن فساده وما اورده على ما ذكره الاستاد في توجيه التخلل في ابرانه لما كانت الذات

مطلقا يستلزم اختلاف الذات بالاعتبار فهو مسلم لكن غير مفيد اذ ان اراد ان اختلاف الوجود م

الذات موجودة في الزمان الاول ثم عدم وهذا في الزمان الثاني ثم وجد في الزمان الثالث فيلزم
تقدم نفس الذات على نفسه بالزمان ولا يكفي التغاير الاعتباري لان معروض التقدم هو نفس
الذات ومعروض التاخر هو نفسه ايضا ولا شك ان التقدم والتاخر متقابلان لا يجوز ان يكون
معروض احدهما عين معروض الاخر من غير تغاير اصلا والتغاير الاعتباري لا يفيد لان التغاير
الاعتباري انما يفيد في اجتماع المتقابلين اذا كان الموضوع مقيدا باحد الاعتبارين محلا لاحدهما
ومقيدا بالاعتبار الاخر محلا للاخر والمعروض في الحقيقة فهو ذات المحل مقيدا بالاعتبار
لا ذات المحل من حيث هي وقد عرفت ان معروض التقدم هو الذات من حيث هي لا مع وصف كمعروض
التاخر بعينه والنقض بوجود الشخص الموجود في الزمانين اذا لم يتخلل بينهما العدم مدفوع
بانه لم يتعدد الذات على هذا التقدير فلم يلزم تقدم الذات على نفسه باعتبار الوجود في
الزمان الثاني وح فيظهر ان تخلل زمان العدم بين زماني شيء واحد بعينه يستلزم تخلل
العدم بين شيء واحد بعينه ثم نختار ان اختلاف الوجود بالذات يستلزم اختلاف الذات
بالذات قوله غير مرضي اذ المراد بالتعدد به الوجود اثنينيته بالاعتبار مردود بان السؤال
لما كان من المجيب فله ان يحمله على ما ينطبق عليه الجواب ولو اورد السؤال هكذا فلم ان الوجود
واحد بالذات لكن لما كان هذا الشيء موجودا مرتين فلا لزم تخلل العدم بين موجوديته
الاولى وبين موجوديته ثانيا فالجواب انه قد مر في شرح الجديد للتجريد ان الموجودية وكون الشيء ذا وجود
والوجود واحد على انا نفرض اعادة الموجودية الاولى كما يفهم من التعليقات ثم المراد من عينية
الوجود للماهية في الخارج ليس مجرد عدم امتيازه عنها في الخارج حتى يتناول جميع الاعتبا
بل المراد كما يدل عليه كلام الاستاد ما لا يجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات يعني لا يكون
تقوم الذات وتحصله في الخارج دونه وح لا يرد عليه ما اورده ثم ما ذكره في توجيه كلام

التعليقات لما كان بناؤه على ما ذكره من المقدمات الفاسدة كان فاسدا على ما مر ثمّ
لا خلاف في وقوع الامتياز فيه أولا أو لما يظهر من كلامهم فهو أن بينهم خلافين أحدهما في
المعدوم المضاف أي المعدوم في الخارج هل هو متميز في الذهن أم لا فالحكماء والمحققون من المتكلمين
المثبتين للوجود الذهني يقولون بالامتياز فيه وسائر المتكلمين الذين لا ذهن عندهم يقولون
بعدم الامتياز وثانيهما في أن المعدوم المطلق أي ما ليس له وجود في الخارج ولا في الذهن هل
له امتياز في الجملة فذهب الحكماء والمحققون الى عدم الامتياز لأن كل ما له امتياز فلا بد أن يكون
له هوية في الجملة ولو في الذهن فلا يكون معدوما مطلقا وسائر المتكلمين لما ارادوا امتياز
المعدومات الخارجية وليس عندهم لها وجود في الذهن زعموا أن المعدوم المطلق ممتاز وكان
على هذا الخلاف أشار صاحب المواقف حيث قال الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في
الوجود الذهني إذ لا تمايز للمعدومات إلا في العقل فإن كان ذلك التمايز لكونها موجودة في
الذهن أخص التمايز بالموجود إما في الذهن أو في الخارج ولم يكن المعدومات الصرفة متمايزة وإن لم
يكن ذلك لكونها موجودة في الذهن ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة وما أورده عليه صاحب
المقاصد وتبعه شارح التجريد من أنه مردود بأن الأمر بالعكس لأن الفلاسفة المثبتين للوجود
الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها
مدفوع بأن الحكماء لا يقولون إلا بامتياز المعدومات الخارجية وما يدل على ذلك في كلامهم أكثر
من أن يحصى والمتكلمون لا يقولون بعدم التمايز أصلا بل بعدم التمايز في الذهن كيف والمعتزلة يجوزون
بإثبات المعدومات في الخارج لأنهم يقولون بامتياز المعدوم في الخارج فيه لا بامتياز المعدوم
المطلق فيه لأنا نقول كل معدوم في الخارج معدوم في الذهن أيضا عندهم لنفيهم الذهن فيكون
المعدوم الصرف أي ما ليس بموجود في الذهن ولا في الخارج ممتازا عندهم في الخارج قوله صاحب

المواقف بعد ما ذكر الخلاف الاول قال والحق فيه انه فرع الخلاف في الوجود الذهني فكلامه صريح
في ان الحق في الخلاف الاول هذا وليس فيه ان ههنا خلافا اخر وايضا كلام السيد في شرحه صريح
في ان مراده من المعدوم المعدوم الخارجي كما لا يخفى على من نظر فيه الشارح في الحاشية اي العدم
المضاف والمدعى الامتياز في الخارج قيل اقول حاشاهم عن ذلك بل مرادهم هو الامتياز في الذهن
ومما يدل على ذلك هو ان جوابهم عن استدلال الخصم بان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة
اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق هو ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا اقول هذا
الكلام منه انما هو لترويج النظر الذي سيذكره حتى يظهر له وجه وروده ثم اجاب عنه بما
نقله عن شرح الملخص ثم هذا انما يوجب الامتياز بين الاعدام قيل اقول اذا لم يكن بين عدم
العلة وبين عدم المعلول تعدد وامتياز فكل وصف يكون حاصلا لاحدهما بالقياس الى الآخر
يكون حاصلا للآخر ايضا بالقياس الى الاول اذ ليس هذا الا هو وليس هو الا هذا فاذا كان عدم
العلة علة بالقياس الى عدم المعلول يجب ان يكون عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة ايضا على
فرض عدم الامتياز اذ على هذا التقدير عدم العلة هو عين عدم المعلول ففرض عليته الاول
هو بعينه فرض علية الثاني وكذا فرض معلولية الثاني بعينه فرض معلولية الاول
اذ ليس عدم المعلول علة لعدم العلة ثبت الامتياز ونقول من الراس اذا لم يكن بين عدم العلة
وعدم المعلول فرق وتعدد يلزم من كون عدم العلة علة لعدم المعلول ان يكون عدم المعلول
علة لنفسه وعلة لعدم علته وان يكون عدم العلة علة لنفسه وبارتفاع اي واحد منها
ثبت الامتياز والتعدد وايضا في الحواشي فان قيل المراد عدم العلة مثلا يوجب عدم المعلول
وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول حتى يرد استحالة ايجاب الشيء نفسه فالصادق على
هو المنفي عن الآخر فلنا فيكون قوله ولا ينعكس مستدركا اذ لا يجري فيه ذلك تو ايعي لا حل

قوله يمكن

قوله ولا ينعكس في بيان ان عدم العلة علة لعدم المعلول وعدم المعلول ليس علة لنفسه لان
قوله عدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم غيرهما لا يوجب ذلك مستقل في هذا ولا يجري منه
مثل ذلك بان يق عدم المعلول لا يوجب عدم العلة بخلاف عدم العلة فيلزم عدم الامتياز لان عدم العلة
ايضا لا يوجب عدم العلة ضرورة استحالة ايجاب الشيء نفسه فيكون ذكره مستدركا في المقام لغوا
ولقائل ان يقول معنى قوله ولا ينعكس هو ان عدم المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب عدم العلة
اصلا سواء كان العلة علة لذلك المعلول او علة معلول اخر وسواء اخذ العلة من حيث انها علة او لا من
تلك الحيثية بخلاف عدم العلة من حيث انه عدم العلة فانه علة لعدم العلة التي يكون معلولة لتلك العلة
من حيث انها معلولة لها لا يق عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة التي يكون معلولة لانا نقول الحكم
المعلول من حيث انه عدم المعلول لا يوجب ذلك بل من حيث انه عدم العلة فتامل اقول لا يخفى على من له
ادنى شعور ان ما ذكره بقوله اقول اذا لم يكن هو الذي ذكره السيد بقوله وقد يجاب واما ما ذكره
في توجيه قول المص ولا ينعكس ولا يخفى شناعته اذ العكس لا يلائم الاصل فيه لاعتبار الحيثية فيه
دون الاصل اذ لا حاجة اليه ثم قال اقول قد جعل س سره عدم العلة يوجب عدم المعلول منضما مع مقدمة
مطوية ظاهرة هي قوله وعدم المعلول لا يوجب عدم المعلول دليلا على تحقق التمايز بين عدم العلة وعدم
المعلول اقول لا حاجة الى اعتبار كون المقدمة مطوية لان قوله وعدم غيرهما لا يوجب ذلك متضمن لقوله
عدم المعلول لا يوجب عدم المعلول ضرورة دخول المعلول في غير العلة ولا يمكن حمل الاستدراك
الذي ذكره س سره على ذلك لاباء قوله اذ لا يجري فيه ذلك عنه كما لا يخفى   س سره فلئن قيل
الحكم بالعلية اذا كان تصادقا قبل اقول وتلخيص هذا الجواب هو ان رفع العلة ورفع المعلول
اذا لوحظ مع قطع النظر عن تحقق وجودهما سواء كان في الخارج او في الذهن وان كان وجودهما
في الذهن لازما بناء على ان جميع المفهومات يكون في القوى العاقلة يكون رفع العلة علة لرفع

المعلول ولا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العلية وان كان الاتصاف بتلك العلية في
الذهن فالاتصاف بالعلية ليس بسبب الوجود الذهني بل في الوجود الذهني ولا يكون عدم المعلول
بهذا الاعتبار علة لعدم العلة واذا اخذا من حيث انهما موجودان في الذهن ومعلومان يكون
وجود كل منهما علة ومنشأ للعلم بالاخر ويكون الاتصاف بالعلية بهذا الاعتبار بسبب الوجود
الذهني اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الاخر في هذا الاعتبار بخلاف الاعتبار الاول فان
ذات عدم العلة علة لذات عدم المعلول وبين الاعتبارين فرقان اي بون بعيد لا ان بينهما فرق
من وجهين على ما قال بعض الناظرين في هذا الكتاب ثم قال في توجيه الوجهين وايراد البحث فيهما
ثم اعلم انه يمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان يقال العدمان اذا حصلا في الذهن فلهما اعتباران احدهما
من حيث انهما موجودان في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوصية الوجود الذهني وبهذا الاعتبار يتصف
احدهما بالعلية فان عدم العلة باعتبار تحققه علة لعدم المعلول مع قطع النظر عن خصوصية
الوجود الذهني حتى لو كان تحققه في الخارج ممكنا لكان عليته بحالها بخلاف عدم المعلول فان عليته
لعدم العلة باعتبار وجوده في الذهن حتى لو فرض وجوده في الخارج لم يبق تلك العلية وثانيهما من حيث
انهما موجودان في الذهن ومعلومان وبهذا الاعتبار يتصف كل منهما بالعلية اذ العلم بكل منهما
علة للعلم بالاخر ويمكن توجيه كلام السيد بهذا الوجه لكن يحتاج الى تكلف لا يخفى مع ان ما ذكره
اذ قد احسن اولا لما ذكره من التلخيص مردود بان قوله ولا يكون لوجوده في الذهن مدخل في تلك العلية
وان كان الاتصاف بتلك العلية في الذهن غير معقول على راي سيد المحققين وغيره من جماهير الاذكياء
بناء على ما ثبت عندهم من ان ثبوت شيء لشيء في اي ظرف كان متاخر بالذات عن ثبوته في نفسه والوجود
الذهني مدخل في الاتصاف الذهني كيف وعندهم ان العلية البسيطة متقدمة على المركبة وقد ان
اريد بكون الوجود الذهني له مدخل ان يكون شرطا للعروض كما هو الظاهر وان اريد به كونه

حقيقة بالعلية كما يدل عليه قوله اي وجود كل منهما يكون علة لوجود الاخر في هذا الاعتبار
نقول النسبة العلية الى الوجود الذهني مذكور في كلام الاستاد وهو ليس بشيء اذ كان العلة
في الوجود الخارجي هو الذات باعتبار الوجود دون الوجود الذي هو اعتبار عقلي كذلك العلة
في الذهن وترتب الفاء بين الوجودين الذهنيين لا يدل على ان العلة والمعلول هما الوجودين الذهنيين
كترتب الفاء بين الوجودين الخارجيين وايضا من المعلوم بالضرورة ان الواسطة ولا كريب
هما الوجودين في الذهن بل الموجودين فيه اقول في الجواب عن اصل الايراد ان معروض العلية
والمعلولية في صورة علية عدم العلة لعدم المعلول هو نفس ذات العلة والمعلول باعتبار
عدمهما في الخارج اي باعتبار كون الخارج ظرفا لنفس عدمهما فهذه العلية مختصة لعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول ولا ينعكس واما علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فمعروض العلية
العلية والمعلولية هو نفس ذاتهما باعتبار وجودهما في الذهن لا نفس وجودهما وهذه
مشتركة بين عدم العلة وعدم المعلول وما ذكره من الوجه الاخر في الجواب فهو مراد بشرح وتكلف
تكلف في حمل كلامه عليه لان معنى كلامه ان العلية في الاول في الوجود الذهني يعني لا يكون الا في الذهن
ولا يتصور في الخارج بناء على ان الاتصاف الخارجي لما اقتضى وجود الموصوف في الخارج ولا يتصور
لعدم وجود خارجي فلا يتصور الاتصاف الخارجي بالاتصاف بالعلية فههنا في الوجود الذهني
لا من حيث انه وجود ذهني حتى لو كان للعدم وجود خارجي لكان الاتصاف بالعلية فيه بخلاف
الاعتبار الثاني فان الاتصاف بالعلية باعتبار خصوص الوجود الذهني من حيث انه وجود ذهني
حتى لو كان للعدم وجود في الخارج لم يتصف بالعلية فيه بهذا الاعتبار لان العلية ههنا
نعت للعلة والوجود الذهني وقد ذكر هذا الوجه شارح الجديد للتجريد وقد فصله الاستاد هنا
واورد عليه ايراد الخ اجبنا عنه هناك فان اردت الاطلاع فارجع الى تعليقاتنا عليها

سبيتم قال بعضهم العدم في نفسه مضاف الى الوجود لانه رفع الى قوله وهذا هو مراد القوم اقول هذا
الكلام يحتمل امرين احدهما ان معنى العدم هو السلب المضاف الى الوجود بناء على ان الاضافة الى الوجود معتبرة
في مفهوم لفظ العدم كما ان الاضافة الى البصر معتبرة في مفهوم لفظ العمى فلا يمكن تصور مفهوم العدم
بلا ملاحظة اضافته الى الوجود وكذا لا يمكن الاخبار عنه اذ لا يمكن تصور الشيء منفكا عما اعتبر
في مفهومه الا ترى انه لا يمكن تصور مفهوم العمى بدون ملاحظة اضافته الى البصر ولا يذهب عليك
ان هذا الكلام وان كان حقا لكن لا يصلح ان يكون مراد القوم لعدم جدوى هذا الكلام مع انه
لا اختصاص بالعدم بل يجري في جميع المفهومات المعتبرة فيها الاضافات وثانيهما ان العدم اي
السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص لفظ الوجود كما ذكره بعضهم فالمعنى ان مفهوم
السلب لا يمكن ان يتصور الا مضافا الى خصوص لفظ الوجود حتى انه لو اضيف الى غيره من المفهومات
كان بالحقيقة مضافا الى الوجود وهذا يصلح ان يكون مرادا وعلى التقديرين لا اختصاص بعدم الاخبار
بالايجاب بل يجري في السلب ايضا الشارح مراد الشيخ من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات
اقول هذا الجواب مبني على ان مراد الشيخ من الاخبار عن المعدوم المطلق انه يصير موضوعا للقضية
الصادقة والظاهر من الاخبار عن الشيء الحكم عليه سواء كان صادقا او كاذبا وقوله لا يعلم قرينة
على ذلك ح لا فرق بين الموجبة والسالبة في ذلك اذ الوجود الذهني لازم حين الحكم اذ لا بد حين
الحكم تصور المحكوم عليه وهو الوجود الذهني قيل وفيه نظر لما نقلنا عن الشيخ في ان الاخبار
عن المعدوم بالسلب ايضا محال ونقل ههنا عبارة فنقول ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب
واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة
والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال اللهم الا ان يكون مراد الشيخ
من العدم ههنا ليس هو المعدوم ثم يجب ان يخص الدعوى بالموجبة الصادقة الخارجية

ثم ان كل ما يحكم عليه بالسلب يكون موجودا في الذهن فيصح ان يجعل موضوعا للقضية الموجبة
الحقيقية او الذهنية ويحكم عليه بحكم وانه انه موجود في الذهن ومعلوم اذ لا يقتضي صدقهما
وجود الموضوع في الذهن وايضا يصح ان يجعل موضوعا للقضية الخارجية الكاذبة اذا اصل
الحكم الايجابي لا يقتضي الا ما يقتضي السالبة والفرق بينهما ليس الا في صدق الحكم لا في اصله
ولا شك ان العدم ايضا لا يصير محكوما ومخبرا عنه في القضية الموجبة الخارجية الصادقة المضاف؟
لانه معدوم في الخارج اقول ما نقله يدل على ان الاخبار عن المعدوم المطلق بالسلب محال ايضا بمعنى
انه لا يمكن ان يحكم عليه حكما سلبيا اي يصدق عنا كما لا يمكن ان يحكم عليه حكما ايجابيا وهذا لا ينافي حكم سلبي
تخصيص الاخبار بمعنى اخر بمعنى صحة وقوعه موضوعا للقضية الصادقة في الواقع مع قطع النظر
عن حكمنا واخبارنا بكونه ايجابيا ثم اقول تخصيص الدعوى بالخارجية غلط مبني على عدم الفرق
بين ما يكون وجود الموضوع يقتضي صدق القضية وتحققها وبين ما اذا كان مقتضى الحكم
بناء على ان الحكم يستدعي تصور الموضوع الذي هو الوجود الذهني وح يندفع ما اورد
من ان العدم المضاف ايضا لا يصير محكوما عليه ومخبرا عنه الشارح والعلم بالمركب انما
يكون بعد العلم باجزائه قيل اقول المراد بالعدم المطلق في هذا المقام اما ان يكون هو الرفع او رفع الوجود
وعلى كلا التقديرين المراد منه اما مفهوم العدم او ما صدق عليه العدم وعلى جميع تلك التقادير المراد
من العلم اما العلم بالوجه او العلم بالكنه وعلى التقدير الثاني اما ان يكون المراد من العلم العلم التفصيلي
او الاعم وهذه الاحتمالات تجري في العدم المضاف ايضا سواء كان المراد من العدم المضاف العدم
المضاف الى المفهومات كعدم زيد وعمرو او العدم المضاف الى الخارج والذهن ويحصل من ضرب تلك
الاحتمالات احتمالات كثيرة ولا يتم هذا الوجه الا اذا كان المراد من العدم مفهومهما ومن العلم بالعدم
شاملا للعلم بالكنه مفصلا ومن العلم بالعدم المطلق العلم به مطلقا اعم من ان يكون مجملا او مفصلا

الشارح فالشرطية ممنوعة وفي الحواشي الشريفة الشريفية قيل اول ويرد عليه ايراد ظاهر وهو ان
حصول العدم المطلق في الذهن لا ينافي كونه عدما مطلقا نعم ينافي كونه معدوما مطلقا وهو بين ويمكن ان يقال
مراد الشارح هو ان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يعلم لانه لا يعلم اصلا ولو كان مضافا لان ذات
العدم المطلق لا يقتضي عدم المعلومية ومعلوميته على تقدير الاضافة اي بشرط كونه مضافا لا يستلزم معلوميته
حال كونه مطلقا وحاصله هو ما نقله السيد سره في الحاشية السابقة من بعضهم الا ان ما نقله من الجواب
مبني على ان المراد من العدم المطلق ما اعتبر عدم الاضافة فيه اصلا بخلاف كلام الشارح فان توجيهه تام وان كان المراد
من العدم المطلق هو رفع الوجود على ما هو المشهور اذ حاصل جوابه هو ان لا منافاة بين القول بعدم العلم بالعدم المطلق
ما دام مطلقا وبين القول بالعلم بالعدم المضاف لان العلم بالمضاف لا نسلم انه يستلزم العلم بالمطلق ما دام مطلقا
سره وما اجاب به الشارح عن النقض فساقط كما لا يخفى يعني اذا كان المراد من العدم المفهوم يسقط جواب
الشارح لابتنائه على ان المراد من العدم ما صدق عليه العدم فتامل سره وكذا ما ذكره الشارح بادنى تصرف
لكن لا يظهر فرق بين المفهومين في ذلك وكان هذا التصرف هو ان يكون مراده بمدلول لفظ العدم ومعنى
العدم بشرط ان لا يكون متصفا ببعض من الصفات ولو بكونه عدما مطلقا ولا شك ان ذلك ينافي
كونه معدوما مطلقا فيصير حاصل كلامه هو ان العدم المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه بشيء لانه
لا فرق بين العدم المطلق والمضاف في ذلك سره للمجاز الاخبار الى قوله جاز الاخبار عنه بشيء او بانه
لان ما صدق عليه العدم المضاف هو بعينه ما صدق عليه العدم المطلق اذا كان المراد من العدم المطلق هو رفع
المطلق لان كل عدم مضاف فلا شك انه رفع سواء كان عدما في الذهن او في الخارج او في كليهما ولما اذا كان
المراد من العدم المطلق هو رفع الوجود المطلق فلا شك ان ما صدق عليه العدم المضاف ليس بعينه ما صدق عليه
العدم المطلق بهذا المعنى لان رفع الوجود الخارجي ليس رفعا للوجود المطلق لان رفع الوجود الخارجي انما
برفع جميع افراده لا برفع فرد منه ضرورة وفيما نحن هو رفع لمطلق الوجود وبين رفع الوجود المطلق فرق

مطلق الوجود بون بعيد كما ان بين الوجود المطلق ومطلق الوجود بونا بعيدا فتامل
فالاحتمالات التي يحتمل الكلام عليها اربعة اولها الاشبه ان مراد الشيخ ليس شيء من تلك الاحتمالات
بل معنى كلامه هو ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يعلم ويخبر عنه الا بنوع من المقايسة والاضافة الى الملكات
اي الموجودات وتفصيل هذا ما قال في فصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى
في المنطق حيث قال وههنا موضع الشك في ان المعدوم اي الذات الخالي عن الوجود كيف يتصور اذ سئل عنه بما هو
حتى يطلب بعد ذلك بهل هو فانه ان لم يحصل له في النفس معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل و
الخالي الا صورة له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول في جوابه
هذا الخالي اما ان يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور البتة الا بنوع من المقايسة
بالموجود لا بالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضد الله فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمقابل وضد
الله يتصور بانه لله كالحار للبارد فيكون الخالي متصورة بصورة امر ممكن بنسبته اليه الخالي ويتصور لنسبته
اليه لما في ذاته فلا يكون متصورا ولا معقولا ولا ذات له واما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنز
ايل وعنقا مغرب وانسان يطير فانما يتصور او لا تفاصيله التي عنه بحالة ثم يتصور لتلك التفاصيل
اقترانا ما على قياس اقتران الموجود في تفاصيل الاشياء الموجودة المركبة اللواتي فيكون هناك اشياء
ثلثة اثنان منها يلحق بان كل منهما بانفراده موجودة والثالث تاليف بينهما هو من جهة ما هو التاليف يتصور
لسبب ان التاليف من جهتها او التاليف من جملة ما يوجد بعلى هذا النحو يعطي دلالة باسم المعدوم
المعدوم انما يتصور بتصور مقدم للموجودات هذا كلامه ولا يخفى عليك بعد التامل كمال دقته و
لطافته ودفع الاشكالات الواردة على الاخبار عن المعدوم المطلق بانه ممتنع وبانه لا يعلم ولا يخبر
المستلزم للعود والطيافة على قوله المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى الملكات
فتامل في المقام عسى ان ينفعك في دفع كثير من الشبه والاوهام والله الموفق للمرام اقول كلامه

الشارح في الجواب عن ثاني الجوابين مبني على ان المراد بالعدم المطلق ما صدق عليه المعدوم مطلق
على ما صرح به حيث قال النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق واشار اليه من في الحاشية حيث قال
فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق واما الوجه الذي ذكره لسقوط جواب الشارح
فساقط على ما اشير اليه والى التوجيه الحق فيه وكذا ما ذكره لتوجيه التعرف ستطلع على ما هو الحق فيه و
البحث الذي ذكره فمردود بان الكلام على تقدير ان يكون المراد من العدم المطلق ما صدق عليه
مفهوم السلب من غير اضافته الى شيء اصلا لا سلب الوجود المطلق ثم ما ذكره من الوجه لا يشبه كلام
الشيخ فهاهنا ما ذكره الشيخ فيما نقله المص الحكم على العدم المطلق بامتناع العلم به والاخبار عنه وجواز
ذلك في العدم المضاف فالمراد بالعدم مقابل العدم المضاف سواء كان محالا او ممكنا وفيما نقله
يكون الحكم على المحالات بانها كيف يتصور واين هذا من ذاك هذا ما وصل الي من الحواشي التي علقها
بعض المتاخرين والله اعلم   الشارح والجواب عن الاول ان العدم المطلق اقول الظ ان الشارح بنى
الكلام على ان حمل العدم المطلق على المعدوم المطلق على سبيل المسامحة المشهورة وجعل القضية محصورة
يكون الحكم فيها على ما يصدق عليه المعدوم المطلق على ما اشار اليه من حيث كتب على قول الشارح
ان النزاع فيما يصدق عليه المعدوم المطلق قوله فمعنى كلام الشيخ ان ما يصدق عليه المعدوم المطلق ما
دام كذلك لا يكون معلوما ولا مخبرا عنه والظ انه جعل القضية وصفية كما في الجواب الثاني وبدل عليه
العبارة المنقولة فصار حاصل الجواب عن الاول ان المعدوم المطلق ما دام معدوما مطلقا لا يخبر عنه
فصحة الاخبار عنه بعدم الاخبار باعتبار معلوميته بهذا الوصف وموجوديته في الذهن وصدق
الحكم على تقدير كونه معدوما مطلقا ولو قال والجواب عنهما ان قولنا العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر
عنه قضية وصفية لكان اخصر ولعله انما افرد الثاني بالذكر وفصله عن الاول لنكتة سنذكرها
واراد بما قوله هذا اللفظ وحده الذات للمعدوم المطلق من غير اضافة بكونه معدوما مطلقا بل

من غير اعتبار معلوميته بهذا الوصف على ما يدل عليه قوله المعلومية باعتبار اتصافه الاتصاف
واراد بمدلوله مع اتصافه مدلوله مع معلوميته بهذا الاتصاف وح ينطبق على ما قررنا
الشارح لان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون مضافا الى الملكة اقول يعد حمل العدم المطلق
على ما يصدق عليه المعدوم المطلق كما اشير اليه في الحاشية على ما نقلنا ويدل عليه قوله بغير ان الحال
بل حال وجوده في الذهن لا يلايم هذا الكلام فلعل ذلك خلط منه بين العدم المطلق بمعنى المعدوم
المطلق اي ما لا يكون موجودا اصلا وبين العدم المطلق بمعنى السلب الغير المضاف الى شي على ما اشار
اليه من شي حيث قال قال بعضهم فالمراد بالمطلق ما يكون مضافا الى الوجود المطلق والمراد بالمضاف
الى الملكة ما يكون مضافا الى خصوص احد الوجودين وفي كلامه من شي لا يخلو عن ايماء اليه
المص العدم المطلق الذي هو اللاكون المطلق اقول هذا الكلام من المص صريح في انه حمل العدم
على سلب الوجود المطلق وما اورده عليه من النظر حيث قال العدم المضاف لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم
بالعدم المطلق يقتضي ان يحمل العدم المطلق على مفهوم السلب لان عدم المطلق بهذا المعنى مضاف
الى الوجود المطلق كما ان عدم الخارجي مثلا مضاف الى الوجود الخارجي ولو قيل انه اراد بالمطلق
ان لا يضاف الى خصوص الوجود وبالمضاف ان يضاف الى خصوص الوجود الخارجي والذهني
نعم يبعد عن اللفظ نقول ح لا يمكن دعوى كون تصور اللاكون الخارجي مثلا موقوفا على تصور
اللاكون المطلق وهو ظاهر فيه هذا الاختلاط بين المعنى الشارح اذ لا يخفى تصور كل واحد
منهما اقول بل اي من مجموع كلام المص والشارح دون بيانه ان مقصود المص من اثبات
كون اللاكون له صورة في العقل ان يكون معلوما متصورا ورد لما ذكره الشيخ انه لا يعلم
[illegible] ثبت معلوميته بان له صورة في العقل والشارح عكس كما لا يخفى على الناظر فتامل في
تحريره من شي ثم ان كان الكلام في مفهوم العدم المطلق والمضاف اقول في العدم

المطلق احتمالات احدها هذا المفهوم المركب التقييدي وظاهر انه ليس مرادا في المقام اذ لا يتوهم احد
ان هذا المفهوم المركب لا يعلم ولا يخبر عنه وثانيها معروض هذا المفهوم وهو سلب الوجود المطلق مقابله
سلب الوجود الخاص وظاهر العبارة لا يساعده لانه مضاف ايضا الى الملكة وايضا لا شك في امكان تصور
تصور سلب الوجود المطلق والاخبار عنه وكون سلب الوجود المطلق لا ينافي كونه موجودا مطلقا
انما يتم ان يكون له امر موجود ومعدوما لا كونه عدما وموجودا وثالثها مفهوم السلب لا بشرط الاضافة
وهو ايضا لا يكون مراد المام اتفاقا ورابعها السلب بشرط عدم الاضافة والظاهر ان هذا هو المراد في المقام
كما اشار اليه قدس سره في الحاشية المصدرة بقوله قال بعضهم ثم ان ثبت ان مفهوم السلب بدون الاضافة
على امر ما لا يمكن تصوره فهذا الكلام وهو ان العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه كان حقا والا فلا وفي
الاول ما ان قدس سره في حاشية التجريد يرد عليه شارح الجديد للتجريد وجزم بالثاني اقول وبما قررنا ظهر ان قوله
قدس سره وايضا تصور مفهوم العدم المضاف يستلزم تصوره ولو بوجه ما الى قوله وينتهي اليه المطلق
محل نظر لان هذا الكلام انما يصح لو كان المراد من المطلق لا بشرط الاضافة وقد عرفت ان الظاهر ان المراد
هو المعتبر بشرط لا وكذا قوله ولا اقل من مشاركة مفهوم المضاف له في ذلك لان هذه المشاركة انما
يظهر اذا كان المطلق معتبرا في المضاف جزء المفهوم والمطلق الذي يعتبر في المقيد هو المطلق لا بشرط
والجواب ان مراده قدس سره هو الثالث وكونه غير مراد في المقام اذ لا مجال لتوهم كونه غير معلوم ومخبر عنه
غير ضار في مقصوده اذ مقصوده ذكر الاحتمالات العقلية وان لم يكن مراده نعم يتوجه انه لما كان
في صدد استيفاء الاحتمالات فينبغي ان يذكر المعنى الرابع اي السلب بشرط الاشياء لكنه لم يتعرض له
ههنا الذكره فيما قبل نقلا عن البعض بذلك على ما ذكرنا قوله وايضا ما يصدق عليه مفهوم العدم
المطلق من افراد ما يصدق عليه مفهوم العدم المضاف ضرورة ان كل فرد من افراد العدم المطلق
فانه مضاف الى شيء وكذا قوله وامتناع الاخبار باطل فانه لما جاز الاخبار عما صدق عليه المضاف

وهو بعينه ما صدق عليه المطلق جاز الاخبار عنه ايضا اذ لا يخفى ان ذلك كله مبني على ان يكون
المراد بالمطلق المأخوذ لا بشرط شيء دون المأخوذ بشرط لا شيء فتدبر ثم سقوط الجواب الشارح عن
الشارح وجهه ان مداره على الفرق بين المطلق والمضاف لان اعتراض المحشي في شق المعلومية حاصله عدم
الفرق بين المطلق والمضاف في ذلك بل معلومية المضاف ملزوم لمعلومية المطلق فتجويز معلومية
المضاف وعدم تجويز معلومية المطلق متنافيان واذا ظهر اشتراك المطلق والمضاف في المعلومية سقط
الجواب بالكلية وفي شق الاخبار مداره على ابطال نفس هذا الكلام وهو ان العدم المطلق لا يخبر عنه لانه
مشتمل على التناقض ولا دخل فيه لكون المضاف يخبر عنه على ما يتبادر من تقرير الشارح هناك وهذا
ما دعانا في نكتة ايراد الشارح الجواب عن الايراد بامتناع المعلومية عن الجواب بامتناع الاخبار عنه
ايضا وجهه ان جواب الشارح مبني على حمل العدم على ما صدق عليه والكلام في ان المراد مفهوم العدم
اذ ذكر ان الجواب عن الاعتراض الاول ايضا مبني على هذا على ما صرح به في فواتح هذه الحاشية
وقد صرح بان جواب الشارح عن الاول يجري بادنى تصرف في مفهوم العدم والحاصل ان الظاهر من
كلامه الفرق بين الجوابين الاول والثاني بان الاول يجري في المفهوم بادنى تصرف والثاني لا يجري
وعلى هذا لا يظهر هذا الفرق والاحتياج الى التصرف لما عرفت ان بناء كلام الشارح على حمل العدم على
المعدوم واراد به ما صدق عليه المعدوم على ما مر غير مرة والكلام ههنا انما هو في مفهوم العدم
لا ما صدق عليه المعدوم فاجراؤه ههنا ان يقال الاخبار عن العدم الذي كان مضافا في الواقع بانه
لا يخبر عنه حين كونه مطلقا وقوله لا يظهر الفرق بين المفهومين في ذلك بيانه ان معنى قول الشارح
العدم المطلق لا يخبر عنه بعد الجواب انا نحكم على العدم الذي هو بالحقيقة مضاف بانه لا يخبر عنه
اذا كان مطلقا غير مضاف والعدم المضاف ايضا كذلك لانه اذا صار مطلقا لا يخبر عنه ايضا
وفيه نظر اذ يصدق ان المطلق لا يخبر عنه ما دام مطلقا ولم يصدق ان المضاف لا يخبر عنه ما دام

الشيخ

مضاف فظهر الفرق وقوله وحال الجواب ما عرفت معناه ان الجواب يمكن بادنى نصرف لان الكلام
ههنا فيما يصدق عليه العدم وجواب الشارح كان مبنيا على ان المراد ما صدق عليه المطلق والمضاف
وانت تعلم حال هذا الاتحاد وقوله والظ من العبارة هو الثاني والثالث اي مفهوم العدم المطلق
والمضاف وما صدق عليه المطلق والمضاف حق لكن لو حمل الكلام على الاحتمال الاول اي ما يصدق
عليه المعدوم المطلق ظهر الفرق بين المطلق والمضاف واندفع الايراد بحسب المعنى وعلى هذين
الاحتمالين يبقى الايراد على المعنى على ما قرره هذا ما تيسر لي في هذا المقام والله المستعان وعليه
التكلان الشارح ذكر افضل المحققين وهو المحقق الطوسي وحاصل كلامه ان كلامهم صريح
في ان نزاعهم ليس لاجل اللفظ على ما يظهر من تفسيرهم لفظ الموجود والمعدوم فالحكم بان كلامهم
خلاف البديهة اولا ثم التنزل عن ذلك وتجويز كونهم مفسرين لفظ الموجود والمعدوم بمعنى اخر
غير ما يفسره الجمهور مبني على الغفلة عن كلامهم هذا واقول لو كان الموجود ذاتا له صفة الوجود
والعدم ذاتا ليس له صفة الوجود فالصفة لا يكون الا حالا والحال لا يكون الا صفة اما الثاني فظ
واما الاول فلان الواسطة بين الموجود والمعدوم منحصرة في الحال وح لا حاجة في تعريف الحال الى
القيود المشهورة للاحتراز على ما نقله الشارح بل بذكر الصفة يخرج غير الحال ويدخل جميع ما هو الحال جميع ما هو
الا ان يحمل الصفة المذكورة في تعريف الحال على غير ما نقل المحقق عنهم بل على معنى القايم بالغير وفيه تكلف
تمام ثم اقول قد افاد بعض المحققين ان صفات المعدومات عندهم معدومة وهذا بظاهره ينافي
ما نقله المحقق عنهم من شئ فلا فرق بين العبارتين اقول وجه الدفع عنهما ان المقصود
ههنا ان الكاتب والماكاتب والضاحك واللاضاحك الى غير ذلك من المفهومات الصادقة على الانسان
مثلا مغاير للانسان لكن لما كانت تلك المفهومات متكثرة بتعسر بل يتعذر تفصيلها عبر عنها بعبارة
جامعة هي ما عدا الماهية والعارض لها اما بناء على انها سببت كونها ما علمنا او عوارضها واما بناء على

المراد بالغير

المراد ما يطلق عليه ما عدا الماهية او عوارض الماهية هذا ثم اعلم انه ان كان المراد نفي العينية في الخارج مطلقا
فنيه صحيح لصحة الحمل في العوارض الخارجية خارجا وان كان المراد نفي العينية بحسب المفهوم مثلا نقول الكاتب
ليس عين مفهوم الانسان ولا جزءه فيمكن ان يدعى انه بديهي كما قيل المدعى بديهي وما ذكره تنبيه عليه
ويتوجه عليه ان كون الشيء بفعل احد النقيضين لا ينافي اتصافه بالاخر كما قالوا في مثل مفهوم الجزئي فانه مع
كونه نفس مفهوم الجزئي يصدق عليه انه كلي ويتصف بالكلية والجواب ان المراد الاتصاف في ضمن الفرد
على ما هو شان القضية المتعارفة وان كان المدعى انها ليست عين حقيقة افرادها ولا جزءها فالظاهر
انه غير بديهي بل الظاهر عدمه في النظرية نعم يظهر في البعض وهو ما عدا لوازم الماهية من اللوازم اللاحقة
بحسب وجود خاص والعوارض المفارقة لانفكاكها عن الماهية بحسب احد الوجودين واما في لوازم الماهية
فيشكل كيف وتلك العوارض ان كانت مختصة بالماهية التثبت بالفصل وان كانت عامة التثبت بالجنس كما
حققه سيد في موضعه   ش م فهي مغايرة بمعنى انه ليس شيء منها عينها ولا داخلا فيها لا فرق بين الجزء
والخارج مبني على نسبة المغايرة على ما عدا الماهية كما فعله سيد وكلام المتن والشرح صريح في نسبتها الى الماهية
ثم لا فرق بين الجزء والخارج   الشارح والجزء الموجود في الخارج موجود فيه قيل انه اذا كان جزءا خارجيا و
يعني بانه الجزء الذهني لما كان متحدا مع الكل في الخارج لصحة الحمل في الخارج كان موجودا فيه على ان يكون المراد
من الجزء الذهني الجنس والفصل على ما هو المشهور مسامحة واولى ح لا حاجة الى اخذ الجزئية بل يكفي صحة الحمل
فاجاد الجواب ان المقصود كونه موجودا في الخارج بالذات واتحاد الذاتيات مع الشيء اتحاد بالذات واتحاد
العرضيات مع الشيء اتحاد بالعرض صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفا فلو اكتفى بصحة الحمل لما ثبت كونه موجودا
في الخارج بالذات   الشارح اي بشرط ان لا يكون معه شيء من التعينات هذه المعية والمقارنة انما
هي في الذهن   الشارح لا شك في كون الانسانية انسانية هذا الايراد من الشارح مبني على ان المراد
من كون الانسانية مجعولة انها مجعولة في حد ذاتها على ما اورده في الحاشية ويدل عليه كلام سيد في

خارجيا

هذا الموضع حيث قال الذهنو محل النزاع كما ذكره في الحاشية واما على ما فهمه المصنف وهو ان المراد ان
كون الانسان انسانا ليس بجعل الجاعل فلا يرد لانه اذا كان كون الانسان انسانا بجعل الجاعل لزم من الشك
في وجود الجاعل الشك فيه بناء على ما تقرر ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب على
ان يكون المراد من الشك في كون الانسان انسانا عدم العلم اليقيني به بل على ما ذكرنا من ان ايراد الشارح
غير وارد على دليل المصنف بعد حمل المدعى على ان كون الانسان انسانا ليس بجعل الجاعل قوله س ش وعلى هذا
فالحق ما ذكره المصنف ثم اقول ههنا بحث وهو ان هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود ايضا غير مجعول اذ
لو كان الوجود اي كون الماهية موجودة مجعولة على ما حققه س ش لزم من الشك في وجود الفاعل الشك
في موجودية الانسان والشك في موجودية الانسان مستلزم للشك في كون الانسان انسانا او يقال هذا
التقرير يمكن دفع نظر الشارح عن كلام المصنف بان يقال لو كانت الانسانية مجعولة لزم من الشك في وجود الفاعل
الشك في صدورها من الفاعل على ما اعترف به الشارح ومعلوم ان الشك في صدور الانسانية من الفاعل
مستلزم الشك في كون الانسان انسانا لانه لو لم يصدر الانسانية من الفاعل فلا انسانية فلا يكون
الانسانية انسانية لا بحسب الواقع فقط بل بحسب علمنا ايضا فالحق في الجواب ان يمنع بطلان التالي المستند
ظاهر مما مر س ش وللبحث فيه مجال اي هذا لا يصلح ان يكون محلا للنزاع او ان المراد ان للبحث مجالا
في قوله واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي لان الاثر هو الامر الخارجي وليس ذلك الا
الماهية دون الوجود على ما عرفت س ش وقال بعضهم معنى كلامهم القائل هو صاحب المواقف واتباعه
عليه س ش بانه تعسف لان لوازم الماهية كثيرة فلا وجه للتخصيص بالمجعولية وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليها في وجودها الذهني فالمجعولية الى الفاعل من لوازم
الماهية الممكنة فان فسرت المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا لكنه تقييد
تكلفا وبما ذكرنا ظهر ان قوله ههنا وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة مبني على ما قاله القائل

انها مجعولة

لان الماهية البسيطة على ما تقرر
المركبة لا ينفك من
في موضعه فيلزم من الشك في
وجود الفاعل الشك في كون الانسان
انسانا م

نقرر

الشارح وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة هذا الكلام حق ويتلخص منه ان الحق ما ذهب اليه
الراونديون من ان الاثر هو نفس الذات وما ذكره غيرهم من ان الاثر هو الوجود او الاتصاف فيرد عليهم
ما اوردوا عنه فان كون الاتصاف مجعولا لا يكون الا باعتبار ان نفس مهية الاتصاف اثر الفاعل لا كون
الاتصاف اتصافا ولا كون الاتصاف موجودا واذا الزم على هولاء القول بتعلق الجعل بنفس مهية الاتصاف
فالحق ان لا يهرب عنه اولا ويقال الجعل يتعلق بنفس المهية الممكنة حتى يكون الاثر في التاثير الخارجي خارجيا
المص ونذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول اقول هذا الكلام منه بعد قوله والفاعل لا تاثير له في
المهية بالمعنى المذكور معناه ان البسيط غير مجعول في ذاته لا انه غير مجعول في وجوده او غير مجعول مطلقا
مح يرد على الدليل المذكور انه يلزم منه ان لا يكون البسيط مجعولا باعتبار وجوده بل ان لا يكون مجعولا مطلقا
كما لا يخفى وهذا مع انه باطل عند المستدل يستلزم تعدد الواجب تعالى شانه ضرورة تعدد البسائط بل
قوله لان المحوج الى العلة هو الامكان انما يلائم الجعل باعتبار الوجود لان الامكان الذي هو مساواة
الوجود والعدم بالنظر الى المهية انما هو علة للاحتياج الى فاعل مؤثر في الوجود ويرجحه على العدم ثم ترك تنزلا
عن سوق الكلام ونلايم اجزائه لو حمل على المعنى الثاني والثالث لزم تعدد الواجب اما على الثالث فظاهر واما
على الثاني فلان عدم الاحتياج في الوجود ملزوم لعدم الاحتياج في الذات وسيجي الاشارة اليه في كلامه
مح وايضا يلزم خلاف الغرض لان الكلام في المهيات الممكنة   المص يجوز ان يكون صفة عدمية
قوله هذا الكلام انما يستقيم لو كان مراد المستدل من القيام القيام في الخارج ولك ان تحمل النبا في كلامه
على المنافاة الاتصاف وصحة الانتزاع ولا شك ان الصفة العدمية كالوجودية تحتاج الى موصوف
يتصف بها   الشارح ان الامكان عندهم صفة وجودية اقول المراد بالوجودية ههنا الموجود في
الخارج كما سيجي وح لا يتم الجواب الذي ذكره س ره في الحاشية بقوله الاولى ان يبنى على مذهبهم لان الاتصاف
بصفة الموجود في الخارج لا يمكن ان يتقدم على الاتصاف بالوجود الخارجي وكذا الجواب الذي ذكره

نز
السبب

الشارح بقوله بل الصحيح اي على مذهبهم لان الامكان الذي هو موجود عند الحكماء ليس بالمعنى الاول لقوله انه
امر سلبي اي اذ انه يسلب الضرورة او اضافي اي اذ فرضنا بان الوجود والعدم بالنظر الى المهية ولا يخرج
الى محل سوى العقل اي ظرف تحققه ووجوده هو العقل وليس بالمعنى الثاني ايضا والا لامتنع تقدمه على وجود
المهية على ما مر واما الامكان الاستعدادي فخارج عن البحث كما صرح به وفيه اشارة الى وجه ترك التعرض له
في جواب المرضي وتعريض لمن تعرض له واما السند الذي ذكره س ره ولا يلزم امتناعه قبل وجوده ولا وجوبه اذ
لو كان لاول الامتنع فاقول الظاهر انه سند منع الملازمة ببطلان اللازم وهو غير مستقيم ويمكن توجيهه
بان بطلان اللازم بما يدل على نفي الملازمة بعد العلم بتحقق ما فرض ملزوما وههنا كذلك اذ على هذا المذهب
هو القول بوجود الامكان في الخارج لا يتصور قيام الامكان بالمهية لا بعد الوجود ولعدم فيه تعسف
الشارح وهو ليس بسديد اقول هذه مناقشة لفظية فيندفع عن المراد كما لا يخفى اقتح
وان اراد انه كان يحققه عند تحقق تلك البسايط واجبا بالنظر الى غيره فان قلت هذا الوجوب انما هو
بالنظر الى الغير الذي هو الجزء لا بالنظر الى الخارج عنه فلم يحصل الاحتياج الى الجاعل كيف ولكل ليس الا مجموع
البسايط التي كل واحد منها غير مجعولة قلت قد تقرر في موضعه ان المحتاج الى الغير لا بد له من جاعل ولعدم تعين
التركيب عن الواجب تعالى وصرحوا بان العلة التامة البسيطة لا يكون الا فاعلا الشارح مردود لانا لا
اذا المركب اقول مثل هذا يرد على تقرير الشارح وهو ان المفروض ان البسايط غير مجعولة في ذواتها ولما
مجعولة في وجوداتها ولم يلزم نفي المجعولية بالكلية وان اريد نفي المجعولية الذاتية بالكلية بطلانه
كيف والمصنف نسب اليه وان قيل المراد من كون البسايط مجعولة ان وجوداتها مجعولة قلنا نفي هذه
هذه المقدمة ممنوعة اذ لا نم انه لو لم يكن المهيات مجعولة بحسب الوجود لم يكن مجعولة مطلقا لجواز
ان يكون مجعولة في ذواتها دون وجوداتها على ما اختاره الرواقيون وبما قررنا ظهر ان تقريرنا اتم
اولى ولا يخفى انه لو كان المراد في هذا المقام كون البسايط مجعولة في الجملة اندفع الرد عن كلام

زائدة

وعن تقرير الشارح ايضا لكنه خلاف الظاهر اذ لم يذهب احد الى ان البسائط غير مجعولة اصلا حتى يحتاج
الى هذا التطويل كيف وح يلزم تعدد الواجب ثم اقول الجواب الذي ذكره المصنف عن الاشكال المذكور لا يجري
في تقرير الناظر ولا ينطبق عليه كما يظهر بادنى تامل وان اراد الناظر تطبيق كلام المصنف على الدليل الذي قرره
فما ذكرنا تأييد للشارح وايراد عليه وان اراد توجيه الدليل وتقويته بقدر الامكان فهذا معين له
والظاهر هو الاول كما يظهر من ايراد الشارح عليه حيث قال وهذا التقرير مع انه يقتضي ان يكون بدل
قوله … الشارح بجواز ان يكون وجودها من ذاتها هذا باطل بما مر من ان الماهية لا يمكن ان يكون
علة للوجود نفسها اقول اعلم ان هذا وما ذكره من تشنيع متغايران ومندفعان عن كلام الشارح لانه ابطال المسند
الاخص فتامل … من تشنيع بلا خفاء في ظهور الجواب اعلم ان كلام المصنف منع وذكر له سندين فان جعل
الاحتجاج لاثبات ان البسائط مجعولة في نفس الامر فانما توجه السندان وان جعل لاثبات ان البسائط
مجعولة في نفس الامر في الجملة توجه السند الثاني دون الاول لانه اذا لم يكن البسيط مجعولا في نفس الامر
فاذا لم يكن المركب مجعولا في نفس الامر وجودا اذ وجود المركب ليس الا وجود البسائط واذا جعل الزاما
للمصنف فيتوجه السندان بل يتوجه سند اخر وهو انه لا يلزم نفي المجعولية بالكلية عن البسيط عن
قول بكونه غير مجعول في ذاته فيجوز تعلق الجعل بان كان البسيط مجعولا من حيث الوجود كالمركب
واذا جعل الزاما على القائل بالتفصيل وفسر كلامه بالتفسير الثاني فان فسر بان البسيط غير مجعول
في ذاته والمركب مجعول في الجملة توجه السندان وان فسر بان البسيط غير مجعول مطلقا اي لا في ذاته
ولا بحسب الوجود والمركب مجعول في الجملة توجه السند الثاني دون الاول لما مر والجواب من قبل
السند من انه يجوز ان يكون للمجموع حالة ليس لشيء من اجزائه ولا شك ان المجموع يحتاج الى جزئه
وقد عرفت ان المحتاج الى غيره مطلقا لا بد له من جاعل وفاعل فان تحقق العلة الفاعلية ضروري
في كل معلول على ما مر انفا لكن على هذا وهو جواز احتياج المجموع بدون احتياج شيء من جزئه

ينافي الجواب الذي ذكره المصنف اذ فسر كلام المفصل بالتفسير الاول اذ يمكن ان يقول يجوز تعلق الجعل
بذات المركب بدون شيء من بسايطه اللهم الا ان يحمل الجواب على سند المنع لا المنع اذ السندان
ساقطان اذ الاحتياج من حيث الوجود ومن حيث الانضمام ليس احتياجا ذاتيا واعلم ان تخصيص جعل
الهية المركبة بكونها في ذاتها في كلام الخصم لا ينافي ان يجعل المستدل الجعل في كلامه مطلقا بان يقول
لو لم يكن البسيط مجعولا في ذاته لم يكن المركب مجعولا ثم يتردد في جعل المركب في الجواب الشارح اي شرطية
وهي ان البسايط لو لم يكن لا يخفى ان هذه الشرطية هي نتيجة الشرطيتين المذكورتين ومع هذا فكلام
المصنف صريح في منع الشرطية الاولى على ما فسر به الشارح فالاولى الاستفسار عن الشرطية الاولى ويقال
ان اراد على تقدير عدم مجعولية المركبات في ذواتها فالشرطية مسلمة ونفي التالي ثم وان اراد نفي مجعوليتها
مطلقا فالشرطية ممنوعة والسند ما ذكره المصنف توجيه كلام الشارح ان منع الشرطية التي هي النتيجة
يرجع الى منع الشرطية الاولى التي هي الصغرى واليه اشار حيث قال لجواز ان لا يكون مهية المركب مجعولا على
تقدير عدم مجعولية البسايط من شيء في صورة الاجتماع لا يتوهم انه يصير العلة عين المعلول اذ المعلول
عدم المجموع وهو رفع يتعلق بمجموع وجودات الاجزاء الذي هو وجود الكل والعلة هي مجموع العدمات كيف
وعدم المجموع قد يستند الى عدم واحد من الاجزاء مع وجود الباقي فكيف يتوهم الاتحاد الشارح في
الحواشي الخطيبية وفيه تعسف لا يخفى انه لو حمل الاستغناء على معنى المستغني لا لجزء بمعنى الجزئية كما فعله
اذ الاول هو المسامحة المشهورة دون الثاني ح ينبغي حمل الحصول على الحاصل ليندفع التعسف شرح
وفي الاول تامل لعل وجه التامل ان عبارته ما في الحواشي لا يلائمه المصنف والمهية المركبة اقول اي تركيبا
خارجيا اذ الاجزاء العقلية محمولة لا يجوز الاحتياج بينها في الخارج ولا في العقل اذ احصلت في العقل
بوجود نفسي يكون صحة الحمل نفسيا وصدقها لاجله واما اذا حصلت بصور متعددة على نحو التفصيل
انه لا احتياج بينها ايضا اذ يمكن تعقل كل من الجنس والفصل بدون الاخر وما قيل ان الفصل علة

نفاوا انه لاصفاته من التخصيص والتعين وغير ذلك لا لانه علة لذاته اللهم الا ان يكتفى بهذا القدر
من الاحتياج في المركب الحقيقي الشارح ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام باول هذا الالتزام
يقتضي ان يكون المجموع من الحجر والانسان مركبا حقيقيا حتى يتحقق الاحتياج بين اجزاء الانسان و
دون نفس المجموع الحاصل من العقل الاول والفلك مثلا اندفع الالتزام والجواب الثاني ايضا بل الجواب ليس الا
ما ذكره المصنف في شرح الملخص ثم الجواب عن الاول ان من قال بهذا الكلام لم يجوز تركب المهية من امرين متباينين
في الرتبة بحسب الخارج اذ الكلام فيه على ما عرفت انفا دع عنك بان الدعوى بديهية وما ذكره تنبيه بلا مثلة
تخريبه س ثم يجاب بمساواته للمنع على ما هو الظاهر انما قال على ما هو الظاهر اذ لا يتحقق سند اخر لما مر
ان تغييره لانه لا يكفي هذا بل على المسند اثبات مساواة السند للمنع حتى يلزم من ابطاله ابطال المنع
تابع على معنى ان يكون لكل واحد منها وجود مستقل لا يخفى ان الاستقلال بالتفسير الذي ذكره الشارح
ركاكته حيث قال في الامثلة وجود الاعراض ليس معنى الامتياز في الوجود بين الاجزاء نعم يمكن توجيه التفسير
بما ذكر في كلام س ثم بقوله فالاولى بان يكون المراد بان لكل جزء وجود مستقل الوجود بالجزء الاخر وكذا
لفيد الثاني لا مدخل له في تفسير الامتياز في الخارج على انه جار في التركيب الذهني اذ الجنس ماخوذ من المادة
بزوال الصورة بزوال الفصل ويبقى الجنس في ضمن المادة وايضا سيجيء ان الفصل اذا اخذ بشرط لا كان صورة
بجنس اذا اخذ كذلك كان مادة فبزوال الصورة بزوال الفصل وبقاء المادة يبقى الجنس فالاولى حذف
لا التفسير والاكتفاء بما ذكره المص س ثم في الحاشية ان اردت بالعارض ما هو بمعنى العرضي المقابل
للذاتي فهو مسلم هذا التسليم بناء على حمل الاجزاء على كل واحد منها وان حمل على المجموع فلا يخفى عليك كيفية
فريجيث الشارح ولقائل ان يقول لا نم ان التركيب في فاعل السواد لو حمل الاجتماع على المجتمع و
بدل المنهي قول الشارح لان الاجزاء المجتمعة اندفع هذا وكذا ما ذكره س ثم في الحاشية من منع تفريع
قوله فيكون خارجية على ما تقدم ولو قيل المراد من الفاعل ما يقابل القابل والتعبير بلفظ الفاعل لمناسبة.

النزل

مغاير

تقابل المدفع فهذان مع ابقاء الاجتماع على معناه وذلك لان الاجتماع نسبة بين الاجزاء موقوفة عليها معلولة لها فكذا ما يكون معلولا للاجتماع من الهيئة الحادثة وكذا يندفع قوله لانه يريد بالعلة الموجد وبالمعلول الموجد واما قول الشارح فلا نسلم ان الهيئة موقوفة على الاجتماع فجوابه انه لما كان المفروض ان تلك الهيئة بين السواد والسواد مركب كان متاخرا عن اجتماعهما وتركبهما ضرورة ان تحقق المركب بعد التركيب والاجتماع ثم قول الشارح في جواب لا نقض ضعيف لان منعه والسائل دفع ما اورده الشارح بقوله ولقائل ان يقول وقد اندفع بتبديل قول المص فلا يكون التركيب في السواد بل في ما على وقابله بقوله يكونا متقومين لا دفع جميع الايرادات الواردة على التقرير الاول وما ذكره الشارح في الجواب يرجع الى جواب المص وقد اشير اليه في الحواشي بالجواب بعد ان ما اوردنا انما اوردنا على قول المص بل في ما بدونه ثلاثة قد بدله بشيء اخر ولا يندفع الايراد عن دليل يتبدل به بدليل اخر على ان حذف لفاعل اسهل من هذا التبديل في الظاهر قوله والذي يدل على عدم محسوسية شيء منهما معارضة على دليل بطلان عدم محسوسية شيء منهما عند الانفراد وفيه نظر اما اولا فلان كون اللونية المطلقة لا يدخل في الوجود الا بعد تقسيمه بالفاعلية وان كان حقا في نفس الامر لكن حقيته على تقدير تمايز الجنس والفصل بحسب الوجود الخارجي غير مسلم واما ثانيا فلانه لو سلم فغايته الامر ان على هذا التقدير يستلزم عدم محسوسية شيء منهما بانفراده وبطلانه معارضة منه ليس لا يكون التقدير محالا لاستلزامه النقيضين وهذا لا يضر المستدل بل ينفعه ويتعلقه بما بعده لاجل ابطال الشق الثاني والثالث بعيد عن السوق ثم ما ذكره يدل على عدم محسوسية الجنس بانفراده لا عدم محسوسية كل منهما بانفراده وقوله بجواز ان يصير المحسوسان بالتركيب محسوسا واحدا هذا وما اورده بعده ما اورده على الشق الثاني من النظر انما يرد على توجيهه كلام المص ان المراد من عدم كونهما محسوسين عدم كونهما محسوسين عند الانفراد والانفكاك بقرينة قول المص عند الاجتماع وكذا في القسمين الاخيرين ولو حمل الاحساس بالانفراد على معنى الاحساس باحدهما غير الاحساس بالاخر المتعلق والانفراد بهذا المعنى ثابت

ما وجد به

في الحاشية حيث قال اي يكون لكل جزء وجود في الخارج على الانفراد مغاير لوجود الكل ويكون في حين
الاجتماع مراد في جميع الشقوق الثلثة اندفع ما ذكره وكذا المعارضة التي ذكرها على دليل ابطال التوالد الرفع
ويمكن تلخيص الدليل على وجه لا يحتاج الى ايراد الشقين الاخرين وابطالهما بالدليل بان يق لا شك ان في حين
الانفراد والانفكاك لم يكن السواد محسوسا وعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا
ويسوق الكلام الى قوله لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة وهذا مما تفطن به بعض الاحباء من
الاصحاب المص وذلك يستدعي الامتياز في الخارج بين ماهيتهما او قول الامتياز بين الماهيتين في
الخارج يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في الخارج مغايرة لهوية الاخر والتغاير في الهوية
الخارجية يستدعي التغاير في الوجود الخارجي اذ لا يجوز اتحاد التشخصين الخارجيين في الوجود الخارجي
بل بهما وايضا ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من الماهيتين كان نفي قوة قيام العرض الواحد بمحلين
وان قام بالمجموع لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وان قام باحدهما لم يكن الموجود الا ذلك الواحد
ثم انه قد حقق بعضهم ان الوجود ليس له فرد حقيقي وانما يختلف باختلاف اضافته الى الماهية المختلفة
فتعدد الماهية ينافي اتحاد الوجود ولا يمكن حمل الخارج على معنى نفس الامر لمقابلته للذهن ولا يمكن
حمل الذهن على الفرض منه كما لا يخفى ولا يلزم كون الحكم لو وقع خطاء وانما يلزم الخطاء لو حكم بالتركيب
الخارجي وما يقال من ان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للخارج فالمراد من الخارج ههنا نفس الامر
ليتناول القضايا الذهنية الشارح وينبغي ان يعلم ان هذا على تقدير صحته انما يدل لا يخفى
عليك ان الدليل المذكور جار في صورة مغايرة الوجودين في الواقع كما يظهر بادنى تامل نعم يمكن
تلخيص الدليل بان يقال لو لم يتمايز اجزاء السواد في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منهما
محسوسا بانفراده فعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا و الى
الكلام وايضا يمكن اجراء هذا الدليل في نفي التمايز بين الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة

في الوجود الخارجي مثلا يو لو تمايزت المادة عن الصورة في الوجود الخارجي فان لم يكن شيء منهما
محسوسا بانفراده فعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن الجسم محسوسا وان حدثت فتلك
الهيئة معلولة لاجتماعهما فيكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في الجسم بل في تابعه
رفاعله لانا لا نعني بالجسم الا هذا المحسوس المعين ونسوق الكلام والفرق بان السواد محسوس بالذات
دون الجسم لا ينفع لانا نريد بالمحسوس المحسوس في الجملة ولا يمكن اختيار الشق الثالث والتزام ان لا احساس
بالجسم لحاسة بمحسوسين متمايزين معا جسا لانه خلاف البديهة فتامل جدا في الحاشية اعني ان
لا يكون شيء منهما محسوسا حال الانفراد بطلان هذا القسم على تقدير نقيض الدعوى لا يظهر على التقرير
الذي ذكره الشارح لتوجيه الدليل الذي ذكره المصنف كيف وعدم محسوسية شيء حين الانفراد والانفكاك
لا ينافي الامتياز بينهما في الحس عند التركيب الذي هو نقيض الدعوى ولعله حمل الاحساس بالانفراد في
كلام المصنف على الاحساس بالاستقلال لا على الاحساس حين الانفراد والانفكاك كما حمله الشارح نعم انما
يصح ما ذكره بناء على حمل كلام المصنف على ما وجهنا وحمل كلام الحاشية على انه اعتراض على حمل الشارح وبيان
الى حمل اخر بعيد جدا س سره وفيه بحث لان الاجزاء الحاملة حيثية المخالفة الذاتية لو لم تكن الجزء والجميع
اذا كان مباينا الشيء لا يجوز اخذه بحيث يحمل عليه مع بقاء حقيقته الشخصية واما المادة الخارجية
اذا اخذت لا بشرط شيء فيصير كليا فلا امتناع في حمله وكذا كل مفهوم كلي كان مباينا لمفهوم اخر
ماخوذا باعتبار ما فلا استبعاد في حمله عليه باعتبار اخر كالانسان اذا اعتبر بشرط لا بالنسبة الى زيد
عمرو لم يكن محمولا عليه واذا اعتبر لا بشرط شيء كان محمولا عليه فالكلي لا بشرط شيء له اتحاد مع الموجود
بشرط لا موجود بوجوده وبهذا الاعتبار مباين للنوع وله اتحاد ايضا مع الماخوذ بشرط شيء
اي النوع وبهذا الاعتبار يكون محمولا ولا استبعاد في اتصاف الماخوذ لا بشرط شيء بالمباينة
بالنسبة الى شيء واحد باعتبار فردين منه فان شان الكلي ان يتصف بالصفات المتقابلة في نفس

الامر

الافراد المتعددة ولو لم يجز ان يكون المغاير في الذات والوجود محمولا على الشيء باعتبار آخر لم يجز
ان يكون الانسان المتحد مع زيد مثلا ذاتا ووجودا محمولا على عمرو وهو ظاهر فتامل س سرّه والتسمية
باعتبار الاولى ان يقول كما اشار اليه الشارح ان تسمية الجزء بالمادة باعتبار الوجود الخارجي وهو اخذه
له لا بشرط شيء وتسميته بالجنس باعتبار الوجود الذهني اي اخذه لا بشرط شيء وح يظهر فائدة قول الشارح اى ان ح
لا يرد عليه ما في الحاشية لان الكلام لم يصرح بمختصا بالاجزاء الخارجية نعم يصير الكلام مختصا باجزاء
المركبات الخارجية اي ما يكون التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي ولا باس فان بعض المحققين قد
صرح بان اطلاق المركب على ما لا يكون الا مركبا في الذهن فقط على سبيل المجاز فلو اريد الحكم
لا باس على ان التاويل الذي ذكره مبني على هذا التخصيص لان الجنس انما يكون ماخوذا عن المركبات المادة في
الخارجية . الشارح على ان الحيوان مثلا يوخذ بشرط ان لا يكون ناطقا اذ يدخل في هذا التفسير
العبارة
الذين الاولى ان المراد بالمتحصل المحصل والثانية ان المراد من الاخذ معه زيادة ليس المتبادر من
عنوان الزيادة زيادة عليه مغايرة له من خارج حتى يحصل بانضمام الزيادة اليه المجموع بل الحيوان ان مغايرة
انضمام
اذا اخذ بشرط الناطق مثلا كان معناه ان يوخذ الحيوان بشرط ان يكون مشتملا على الناطق والا
الانضياف ليس بمعنى الانضياف معه بل بمعنى الانضمام والانضياف فيه على ما صرح به الشيخ في الشفاء
الشارح اذ ليس ذلك معنى الوضع والحمل على ما هو المتعارف اقول ثم والسند ان اكثر المحققين
فسروا الحمل باتحاد المتغايرين مفهوما في الوجود الخارجي والمراد من الوجود الخارجي اعم من ان يكون
بحسب الحقيقة او بحسب التشبيه ليشمل الحمل الذهني فانه يقتضي الاتحاد بحسب الوجود الذهني كما يقتضي
التغاير بحسب الوجود الذهني ليتحقق التغاير في المفهوم لكن الوجود الذهني بالنحو الاول مغاير للنحو الثاني
لان الاول وجود ذهني بنفسه والثاني وجود ذهني بصورته سواء كانت مطابقة ام لا ولا مستقل
تعدد الوجود الذهني اذا كان كل منهما من نوع آخر ولما كان النحو الاول من الوجود الذهني بمنزلة

الخارج في ان الذهن ظرف لنفس الشيء الموجود بذلك الوجود لنا نحو اكثر اطلقوا الوجود الخارجي على
معنى ليتم هذا النحو من الذهن ايضا ثم التأييد الذي ذكره الشارح لان ما ذكره المصنف من الاتحاد في الوجود
يقتضي صحة الحمل لا انه معنى الحمل بما نقله عنهم ضعيف لان المنقول مشترك بين التفسيرين للحمل لاخذ الاتحاد
فيه وهي بمعنى ما صدق عليه الشيء كاخذ الوجود اللهم الا ان يحمل على انه لمجرد ان اتحاد الوجود مما لابد منه
في الحمل سواء كان مفهوم الحمل او لازما مساويا له   الشارح بدخول مبدأ المحمول اراد بالمبدأ المنشأ
كالمادة بالنسبة الى الجنس لا مبدأ الاشتقاق على ما صرح به رحمه الله في الحاشية كيف والمشتق منه
ليس بذاتي كما حققه رحمه الله في حاشية التجريد   رحمه الله والا فالفرق ان مبدأ المحمول الذاتي غير خارج يعني
فيما تحقق التركيب الذهني بحذاء التركيب الخارجي كان المادة مبدأ الجنس والصورة مبدأ الفصل
وهما داخلان في الماهية الخارجية واما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي فالجنس والفصل ماخوذان
من نفس الماهية فمبدأ المحمول ح غير خارج لكنه ليس داخلا .   رحمه الله انما يلزم ذلك اذا كان العرض
بمعنى القيام اقول قد صرح الشيخ وغيره من المحققين بان العارض المحمول وان كان لازما للماهية متاخر
عن المعروض في الوجود كيف وقد تقرر عندهم ان ثبوت الشيء للشيء وحمله عليه متفرع على ثبوت الموضوع
في نفسه   رحمه الله بناء على انه عارض للموضوع في الذهن اقول فيه بحث لان هذا انما يصح في العرضيات
التي ثبوتها وحملها في الذهن كالمعقولات الثانية واما في غيرها كالعرضيات المحمولة في الخارج فقط
او فيهما معا كلوازم الماهية فلا لان حمل الشيء على الشيء في اي ظرف فرع تحقق الموضوع فيه كما هو المشهور
المصنف وانه سؤال مشكل والجواب عنه صعب اقول الجواب عنه ليس بصعب لانه ان اريد بالجزء ما
هو جزء حقيقة اعني الجنس الماخوذ بشرط لا فهذا له وجود على حدة في الخارج متقدم على الماهية وان
اريد به ما يطلق عليه الجزء مسامحة اعني الماخوذ لا بشرط شيء فله وجود في الخارج متحد مع الماهية الموجودة
ويكون له وجود آخر في ضمن المادة الخارجية اذ الكلام في المركبات الخارجية على ما نقل في شرح الملخص

ولا محذور فيه لان تعدد الوجود للكليات غير محذور بل واقع في الكليات الغير المنحصرة في فرد
واحد   س قوله وايضا من العوارض المحمولة على الموجودات لو تعرض تحمل العدميات لانه انما يكون في
الذهن فيقتضي وجودهما في الذهن وهو غير محال بل واقع بخلاف لا عمى بالنسبة الى ذهننا فان هذا الحمل
بحسب الخارج فيقتضي وجود العمى في الخارج لانه جزء مفهوم الاعمى   س قوله فيستشكل السؤال
مع استصعاب الجواب بالنظر اليها اظاهر ذلك لان اجزاء الخارجية متمايزة بحسب الوجود الخارجي اي
الذاتي عندهم فان المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين لوجود الكل فالحمل على الكل يلزم
ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين خارجيين وانه مح فانه يستلزم تحصيل الحاصل وانت خبير بان
تعدد الوجود الخارجي لشيء واحد انما يكون محالا لو كان ذلك الشيء الواحد شخصا واما اذا كان كليا
وجود
فلا كيف والانسان موجود بوجودات افراده على ما حققوا ان الطبايع موجودة في الخارج حقيقة بعين
افراده باعتبارات متعددة وكذا نقول هاهنا الجزء الخارجي كالمادة يحمل على الكل لكن لا من حيث انه جزء
ماخوذ بشرط لا شيء بل على انه ماخوذ لا بشرط شيء على ما عرفت فح يكون جنسا موجودا بوجود النوع بعينه
والذات
ولا يخفى ان هذا الكلام منه   س قوله مبني على ما سبق منه في الحاشية السالفة من ان المغاير بحسب الوجود
حتى يحمل
يستلزم ان يتحد في الوجود في الذات وقد مر جوابه واما قوله نعم الوارد فانما يرد لو قالوا هذا الكلام
وقالوا ان الاجزاء الخارجية محمولة وجزء من عند نفسه واعتقد ان التركيب العقلي يكون بهذا الوجه
الجنس
فيرد عليه انه يجوز ان يكون التركيب العقلي ليس بهذا الوجه بل مثل تركيب السواد من اللون والقابض
ولم يقولوا هاهنا اجزاء خارجية اصلا لكن الظاهر ان الامام نقل هذا عنهم واعترض عليهم بهذا ثم لا
يخفى ان حمل الذاتي بحسب الذهن يقتضي التغاير بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسب الجسم فاشكل
ثم انه لا يخفى ما ذكره الشارح مادة الاشكال ويندفع بما قررنا سابقا وما نقل عن العلامة
بشيء
س قوله لان الوجود الواحد يجوز ان يكون من حيث التعلق بشيء متقدما على نفسه من حيث التعلق

اخر وهذا بناء على ان التقدم الذاتي بمعنى لا حقية ظاهر ثم ما ذكرنا من مغايرة المادة والصورة بحسب
الوجود الخارجي للذات وان الجنس موجود في الخارج بوجود المادة والفصل موجود فيه بوجود الصورة
كما انهما موجودان بوجود النوع في الخارج ايضا يدفع ما ذكره في الجواب نعم جوابه يتم فيما اذا كان فيه
تركيب عقلي صرف لكن الامام استشكل فيما اذا كان التركيب بحسب الخارج ايضا كما صرح به من تشكيك
بحمل المعنى على ما في الحاشية فمبني على ان الحمل في العرضيات بمعنى الاتحاد بالذات وليس كذلك
على ما ذهب اليه الاستاد ولعل تخصيص الامام الاشكال بالذاتي بناء عليه وبعضهم قد قال ان
موجود في الخارج ولا يلزم وجود المعنى فيه لان الجزء العقلي الموجود الخارجي لا يلزم ان يكون موجودا
في الخارج وانت تعلم ان وجود الكل بدون الجزء محض عبارة على ان المعنى ليس كذلك بالنسبة الى
ثم ما ذكره الشارح لعدم اتجاه جواب العلامة لا يدل على مدلوله لامكان توجيه الكلام المنقول عنهم
على وجه يكون موافقا لما قاله العلامة كما لا يخفى على الفطن كالعطاء فانه اسم لفائدة
بالفاعل لا يخفى ان الفاعل ليس جزء المفهوم العطاء بل المعتبر فيه انتسابها الى الفاعل وهذا هو المراد
من التركيب مع الفاعل كما اشار اليه الشارح في الحاشية التي كتبت على قول المص كالخالق والرازق
الاشبه عدم اعتباره اقول هذا الايلايم ما قد سبق من المص ان المركب الحقيقي لا بد لبعض اجزائه
حاجة الى البعض حيث صرح هناك بان الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري مفتقرة الى الاجزاء المادية
الجواب بانه قد صرح ما سبق منه على سبيل السند لا يفيد اذ السند مسا والمنع بل الجواب ان هذا ا ودفع
مما المرضي للمص واشار اليه السيد في الحاشية بقي ههنا شيء وهو انه سيصرح المص بان تقوم
الاعداد بالوحدات لا بالاعداد التي تحتها وتصريح المحشي العلامة مبني على الاعتبار الجزء الصوري
في العدد في حاشية شرح القاضي وصرح بهذا بعض المحققين في حاشية التجريد وبالجملة
واعلم ان هذا القول مع اشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا سترة فيه واما مع نفي الجزء

عنها فلا اذ العدد هو محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول العدد بعينه دخول الاعداد وظهر بما الوحدات

ذكرنا انه لو سلم ان لا شبهة على اعتبار الجزء الصوري في العدد لكن لا يمكن تصحيح كلام المص بتصحيحه

بما ينافيه بل نقول بين كلامي المص حيث جعل اجزائه هيهنا ومنع تقوم العدد بالاعداد التي دونه العدد تماثيثا

تناف وغاية ما يمكن ان يقال ان كلامه هيهنا تمثيل ولا يعتبر فيه المطابقة للواقع المصنف و محسوسة

كتركيب الخلقة من اللون والشكل اقول فيه بحث لانه ان اريد المحسوس بالذات فالشكل باي تفسير فسر ليس كذلك

لانهم صرحوا بان المرئي بالذات هو الضوء واللون وكذا صرحوا بانه ليس من الملموسات بالذات وان اريد

ما يتناول المحسوس بالعرض دخل الجسم فيه اذ لا شك ان القوة وكذا الهيولى محسوسان بالعرض ويمكن

ان يراد بالمحسوس ما يتميز عند الحس ويعلم وجوده بالحس ولا شك ان الشكل كذلك والهيولى ليس كذلك

الشارح وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل هذا تحقيق للمقام على وجه يتضمن دفع الكلام عن المتن

وهو ان اللون عارض للسطح فالتركيب من المعلول والعلة في الحاشية وذلك لانه جعله محسوسا

لا يخفى انه كان الهيئة ليست محسوسة خصوصا بالبصر بالذات فكذا الشكل بالمعنى الذي اراد فلا بد ان

يراد بالمحسوس في الجملة وح يتناول الهيئة كما لا يخفى الشارح الذي هو من مقولة الكيف اي جزء

لما هو من مقولة الكيف واراد بالاقرب والابعد الاقربية والابعدية وقوله يعتبر في تحقق مهيته

نوع من النسبة اشارة الى انه مهية اعتبارية فلا يرد ان النسبة في المشهور حقيقية وان المركب الحاشية و

الهيئة واراد بالغير المستقل الاضافي مطلقا لا ما يكون النسبة ملاحظة للغير كالمعاني الحرفية

في الحاشية لانها مجرد اعتبار ويعني ان المثال ليس من الحيوان الابيض بعد الفرض بل انما يعتبر العقل

مركبا بينهما بان يرد النقض الى قياس استثنائي بان يقال لو وجب ان يكون جزؤها موجودا

لما جاز تركيبها من الموجود والمعدوم والتالي باطل فيشهد المثالان على فساده واما اذا جعل اقترانيا

يصير هكذا المهية الاعتبارية قد يكون مركبا من الموجود والمعدوم وكل مركب من الموجود والمعدوم

لا يجب ان يكون جزؤها موجودا ولا يخفى ان ضم الموجود الى المعدوم لا دخل له في بيان ان جزءا معدوما
في الجملة فيكون الصغرى في الحقيقة المهية الاعتبارية قد يكون مركبة من المعدوم فيصير عين
الدعوى الشارح اي لانم ان الجنس ان كان علة للفصل فاينما وجد الجنس وجد الفصل او
لو سلم فاللازم تحقق فصل ما اينما وجد الجنس وتحقق الفصل المعين اينما وجد الحصة المعينة الحاجز
كما اشار اليه الشارح حيث قال على معنى ان الحصة لا يحصل الا اذا قارنها فصل ولا فساد فيه الخ
فلم يصح قوله والقوى النباتية فصل الجسم النباتي الاولى فلم يتبع اولم يحسن قلت لم لم يحمل الشارح السحجي
كلام المص على ما حمل عليه في نسخة المحشي العلامة حتى لا يلزم تلك الحزازة قلت لانه بعيد في نسخته وذلك
لانه لو حمل الجسم النباتي في قوله للجسم النباتي على الانواع كما حمله العلامة حتى يندفع الحزازة فالجسم النباتي في قوله
وبقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى عنه لم لا يمكن ان يحمل على الانواع ايضا لان الكلام في علية الفصل
للجنس ونفيه لا في عليته للنوع اذ لا نزاع فيه فلا بد ان يحمل على الجنس وح يتوجه ان حمل لفظ واحد في
الدليل والاعتراض على معنيين متغايرين مع قربهما بعيد غاية البعد بل ذلك ابعد من اضافة الفصل
الى الجنس اذ الفصل له اضافة الى الجنس بانه مقسم له محصل لنوع منه والى النوع بانه مقوم له وان كان
الا ان كونه مقوما له معتبر في مفهوم الفصل اصطلاحا واما انه مقسم للجنس محصل له وان كان لازما
على نفي التركيب من امرين متساويين لكنه غير معتبر في مفهومه وتعريفه ولهذا حكم الشارح بان الفصل
فصل للنوع دون الجنس الشارح الا ان في نظره نظر اقول النظر يندفع بان مراد العلامة ان
معنى النمي هو الجنس ليس هو النامي بالفعل والا لزم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي كما في الشايع
فلا بد ان يراد به ما من شانه ان يكون ناميا وح يتوجه ان ما هو حقيقة الجنس لم يزل في صورة زوال
القوى والمدفع منع بقاء الجنس بعد زوال الفصل وليس مراده ان الجنس اي ما هو حقيقة الجنس
موجود في هذا الحال بالقوة لا بالفعل ليتوجه ان اللازم في صورة عليته للجنس الفصل اي حين

بقاء الجنس

فصل

بقاء الجنس بالقوة يبقى الفصل بالقوة وليس بلازم في هذه الصور بقاء الفصل بالفعل بل
اللازم في العلية ان يتحقق الفصل بالفعل حتى يتحقق الجنس بالفعل بل الجواب عنه ما قرره الشارح
في حل الكتاب من ان اللازم في العلية ان لا يبقى الحصة المعينة من الجنس بعد زوال الفصل لان
من قال بعلية الفصل للجنس اراد علية للحصة المعينة منه وهي الحصة التي افرزها من الجنس بل يصح
بقاء تلك الحصة التي هي معلول بالحقيقة بعد زوال الفصل الذي هو العلة ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة
الجنسية في حصة اخرى بدون الفصل المعين الذي هو علة لحصة اخرى وذلك ظاهر
لو خص اللوازم بالاثار الصادرة عنها لاندفع النظر بالكلية اقول لكن يبقى الكلام في اثبات ان تلك
الاثار اثار لتلك الماهيات ودعوى البديهة غير مسموعة ههنا كيف وقد نقل المحقق في شرح الاشارات
وسينقله الشارح عنه ايضا في مباحث اثبات العقول ان الحق على ما ذكره افضل المحققين انه مبدأ الفاعل
للكل هو الله تعالى وما عداه شرايط التاثير على مذهبهم وان كان بعضهم قد اقر في هذه عبارة
وايضا الاشاعرة قاطبة مجمعون على ان الافعال الصادرة عنا الجاهر اغنيها صادرة عنا بل صادرة عنه تعالى
ونحن قابلة لها وقد نقل بعض اجلة المتاخرين ان الشيخ اورد في بعض رسايله ان عند المحققين من الحكماء
ان لا موثر في الوجود الا الله تعالى وقد نقل ذلك المحقق انه ذلك هذا مذهب جميع الفرقة من اهل التميز و
المعرفة من الحكماء والصوفية والالهيين والاشاعرة ولم يخالف فيه الا طايفة المعتزلة وعند
هذا كيف يسمع دعوى البداهة فيه فتدبر المصنف واما الثاني فلمشاركة البسيط كالناطق مثلا
المركب لا يخفى انه لا حاجة في التمثيل الى مثال كان احد المتشاركين كان مركبا اذ لا يلزم تركب احدهما
ايضا في هذه الصورة وامثلته كثيرة كالنفوس المشتركة في النفسية والجوهرية مثلا والعقول المشتركة
في كونها عقلا المتمايزة في بعض السلوب اذ لا يلزم ان يكون الامتياز ههنا في غير السلوب
الشارح اما على الاول فلان المركب من العارض والمعروض ماهية اعتبارية لا حقيقية اقول هذا في

العارض بمعنى القايم واما في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا وذلك مثل المركب من الجنس والفصل والتشخص
عند من قال بثبوته من الاجزاء الذهنية المتحدة مع المهية في الجعل والوجود فانهم قالوا نسبة الجنس
الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون عارضا للنوع بهذا المعنى لا بمعنى القايم ثم بني ما ذكره
افاده في تعين المهية هذا وما في الشرح حيث قال كافيا في تعين تلك المهية يدل على انه لو كان فاعل
التعين في المهية واحدا وكان ذا اجزاء في نفسه كان داخلا في كونه علة التعين هو الفاعل فقط
وكان شريكا لما كان الفاعل الذي ليس له شريك في تعين المهية بسيطا في الحكم وهو انحصار النوع
في شخص وقد ظهر ان مراد العلامة ليس موقوفا على ان في شخصه لم يوجد بلفظة فقط بل يحتمل ان يكون
موجود الكنه حمله على انه لا يكون ذا اجزاء وان كان له شريك في تعين المهية ثم لا يخفى ان مدخلية
المهية امر لازم على جميع التقادير والمراد ان علة التشخص قد يكون نفس المهية فقط بان يكون المهية
علة لتشخص نفسها اذ العلة اذا كانت بسيطة كانت فاعلة وقابلة لشيء واحد هو التشخص المهملة
ان قيل المراد بالقابل في قولهم لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد هو القابل بمعنى المحل
اي الذي يقوم به المقبول لا القابل بمعنى الموضوع الخارج المحمول وههنا كذلك لما عرفت انه فقط
وقد يكون الفاعل غيرها فالعلة هي الفاعل مع المهية القابلة له وقد يكون هناك قابل غير المهية
لكن بالنسبة الى المركب الذي هو التشخص لا بالقياس الى التشخص فان قابله هو المهية فقط واعلم ان
اختلاف القابل قد يكون بالشخص وقد يكون بالصنف وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس كما
يعلم ان قيل هذا الاختلاف على نحو اختلاف مقبولاتها مثلا الاختلاف بين نطفة زيد ونطفة
عمرو بالشخص فقط وبين نطفتي الرومي والحبشي بالصنف وهكذا واما ان الفاعل الواحد له
استعدادات مختلفة فكما يوجد في الماء والهواء مثلا اذ عندهم ان الهيولى الاولى للعناصر واحدة
بالشخص بدليل الانقلاب لكن بنكتة على نحو التخصيص فان الصورة المائية اوردت من هيولى كل

العناصر حصة والنارية او زن حصة اخرى وهذا الاختلاف ليس اختلافا بالشخص بل كان مثل اختلاف اجزاء الجسم المتصل من جهة اختلاف الاعراض ولهذا استند هذا الاختلاف الى الاعراض متعاقبة مقارنة متقاربة والصور سابقة الى غير النهاية

الشارح او بالعلة الصورية فقد بيا الهم صرحوا بان الاستناد الى القابل اعم من ان يكون لذاته او لعارض يعرضه فهذا الاحتمال داخل في كون العلة هي الهيئة . . .

س قال اذ بحثنا في المركبات اقول فالصورة الجسمية هي المتقدمة على الهيولى الاولى اما الصورة النوعية التركيبية كصورة الياقوت والذهب مثلا فهي متاخرة عن الهيولى الثانية التي هي العناصر من حيث الوجود بالذات بل بالزمان ايضا واما من حيث التحصيل النوعي التركيبي ككونها ياقوتا مثلا فالظاهر انها متاخرة عن صورتها فالعناصر محتاج في كونها ياقوتا الى الصورة الياقوتية وان كانت مستغنية عنها لذاتها ولاجل هذا كانت داخلة في الصورة والا كانت عرضا ولا تنتقض بالسرير لانه مركب صناعي ولا يحتاج القطعات الخشبية في كونها نوعا حقيقيا سريرا الى الهيئة فكانت الهيئة داخلة في العرض

الشارح فلا يكون المعين الذي هو طبيعة واحدة اقول هذا مبني على المحمول الخلطين بمعنى العارض على ما عرفت انفا اللهم الا ان يقال الدليل المذكور جار في العارض بمعنى الخارج تامل

س قال لا على انه يكون علة لتشخصها لان المباين لا يفيد تشخص الهيئة وفيهما كذلك كيف لا والنفس مجردة والبدن مادي لانا نقول العلاقة التي بينها اخص من العلاقة التي بين الفاعل والهيئة بل هم حكموا بانها نسبة علاقة الحلول كيف والبدن مادة للنفس موضوع لا مكانه

س قال يجوز ان يكون عرضيا لا ارادة وعلى تقدير ان يكون ذاتيا يجوز ان يكون طبيعة جنسية فيجوز اختلاف افرادها فتدبر

الشارح لجواز ان لا يكون تعين التعين ثبوتيا اقول على تقدير ان يكون التعين ماهية نوعية لا يجوز ان يكون بعض افرادها وجوديا وبعضها عدميا سواء كان المراد بالوجودي معنى لا يكون السلب جزء المفهوم وهو ظاهر او بمعنى ما من شانه الوجود في الخارج وما ليس من شانه

ذلك اذ الامكان والامتناع الذاتي لا يختلف مع اتحاد الذات فان قلت لعل مراده انه على هذا التقدير
كان طبيعة التعين عرضيا لافراده البسيطة المتمايزة بذواتها كما اشار اليه س سره في الحاشية او
طبيعة جنسية كانت متمايزة بالفصول قلت على الوجهين لا يكون للتعين تعين بل امتياز بعضها
عن بعض اما بذواتها البسيطة كما في الاول او بالفصول النوعية كما في الثاني الا انه على التقديرين
وان جاز الامر كما تقول لجاز ايضا ان يكون الانواع التي كانت تحت التعين طبيعة بسيطة كانت او مركبة متكثرة
الافراد وكان للتعين تعين ح وايضا بناء كلامه على ان وجود التعين الذي هو جزء للشخص ضروري في
كل مادة واما الماهية والفصل فصارا سببا للتعين الذي هو الجزء في الحقيقة   الشارح وهو ما
على امتيازها عن غيرها بتعين اخر اقول ان اريد انه لم اختص هذا التعين بتلك الماهية لا بالاخرى فالجواب
ما ذكره المص ان امتياز الماهية عن سائر الماهيات بذاتها لا بتعين اخر وان اريد انه في صورة تكثر افراد الماهية
كان السائل ان يقول لم اختص هذا التعين بهذه الحصة دون حصة اخرى فان كان ذلك للتعين الاخر
ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل فالجواب ان هذه الحصة انما صارت هذه الحصة بهذا التعين وبعبارة
اخرى هذا دوري معية وذلك مثل ما يقال لم اختص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس والجواب ما اشير
اليه والظاهر ان المراد التوالي الثاني وح ففي جواب المص تامل   الشارح فيلزم انحصار نوع تلك الماهية
ايضا في الشخص اقول للقايل ان يقول لعل اختلاف اشخاص الماهية مستند الى اختلاف استعدادات
قابل واحد على ما مر في متن الكتاب ولا يلزم اختلاف في ذات القابل   س سره القابل الذي هو علة
التعين ليس قابلا بالقياس الى هذا المقبول غرضه ان اطلاق لفظ المقبول في كلام الشارح وان كان
على سبيل المجاز على ما اشير اليه الشارح نفي كلام العلامة كان اطلاق لفظ القابل ايضا لا يخلو عن تجوز لان
المتبادر من القابل ما يكون قابلا بالقياس الى ذلك المقبول وههنا ليس كذلك بل القابل لذلك الامر
هو الماهية لا مادة الشخص   الشارح ولا يخفى انه لو خص الكلام بتعين الشخص اقول فيه نظر لان

قوله الشارح والا لم يكن اختصاصه بها اولى من اختصاصه بغيرها صريح فى ان المراد من امتياز
الماهية الذى كان واجبا للانضياف هو امتيازها عن سائر الماهيات ويكفى بذلك كون الماهية هى متعددة
المختصة بالانضياف التعين اليها دون غيرها ولا يقدح فى ذلك كون الماهية لها افراد واشخاص
نعم لو قيل انضياف الشئ للشئ فرع كون المضاف اليه معينا متشخصا مثلا انضمام البياض الى الجسم
موقوف على كون الجسم متشخصا ولا يكفى فى ذلك امتيازه عما عداه من الماهيات الاخر لاندفع جواب المص
لكن هذا غير توجيه الشارح فليس للشارح ان يورد عليه هذا بعينها وجهه بر على انا نقول الانضياف
قد يكون بحسب الخارج كانضياف العرض بالموضوع مثلا وهذا يستدعى تشخص المضاف اليه و
تشخصه سابقا عليه بالذات او كان معينا معه وقد يكون بحسب العقل وذلك مثل انضياف
الفصل الى النوع وذلك انما يكون بحسب العقل ولا يستدعى سوى امتياز المضاف اليه عن سائر
المفهومات والماهيات فى الذهن حتى يتوهم انضم الناطق الى الحيوان دون النبات وظاهر ان هذا الانضمام
كثيرا ما يقع بين المفهومات الكلية فكيف يتصور ان يق هذا موقوف على التشخص المضاف اليه وعند هذا
يظهر ان الدليل منقوض بصورة كون الشخص عدميا لان هذا الانضمام متحقق فى الاعتباريات و
العدميات الشارح قال صاحب المطالع فى هذا الكلام نظر ولا يخفى ان ايراد هذا النظر بعد تجريد
الدعوى بما قرره الشارح لا يخ عن ركاكة لان ما ذكره فى جواب النظر هو ما قرره فى تجريد الدعوى اقول
والحق عندى ان مراد القوم من هذا الكلام ليس ما قرره الشارح بل ان ضم الكلى الى الكلى لا يفيد الشخصية
اصلا وبيانه ان كل كلى اذا انضم الى كلى اخر ولا يحصل منهما الجزئية اذ فى كل مرتبة من مراتب الانضمامات
لا يكون الحاصل بحيث يمتنع عند العقل صدقه على كثيرين وان كان مما لا يصدق على كثيرين بحسب الواقع
وما ذكره من الخاصة المركبة فهو من هذا القبيل وتوضيحه ان الجزئية انما يكون من جهة الاحساس و
الكلية انما يكون فى العقل وظاهر ان من ضم معقول الى معقول لا يحصل محسوس ولهذا اشار المحقق

تعين

في تجريده حيث قال ولا يحصل التخصيص من انضمام كلي معقول الى مثله فاشار بالعقلي الى علة الحكم والذي
المراد بالعقلي مقابل النقلي والطبيعي وقد غفل عنه الشارحون وكثير من الناظرين فيه ومن الله المنطوي
التوفيق والاعانة واما ما فهمه الشارح من كلامهم فظن انه لا يصلح ان يصير مسئلة اذ لا يتوهم احد
من اهل التميز ان كل كلي ضم الى كلي حصل التخصيص حتى يجعل ابطاله مسئلة في الفن وهذا مثل ان يقال
لا يحصل النوع بانضمام كل كلي الى مثله والله اعلم بحقايق الاشياء فتامل قوله لان الخيال يدرك
الكثرة اولا اقول فيه نظر اما اولا فلان الكلام في الوحدة والكثرة الكاسبتين اما اولا فلان الجزئي ليس
بكاسب ولا مكتسب عنه على ما هو المشهور واتفق عليه الجمهور واما ثانيا فلقوله والعقل يدرك اعم
الامور وهو الواحد واما ثالثا فلان العقل لا يدرك الجزئي بنفسه واذا كان كذلك فكيف يصح ان
الكثرة يدركها الخيال واما رابعا فلان ادراك الخيال الوحدة متقدم على ادراك الكثرة ضرورة تقدم
الجزء على الكل في المعرفة والادراك وايضا ظاهر ان الجزء اعرف من الكل الا ان يقال المراد معرفة الكثرة بانها
لا الوحدة من جهة ادراكهما منفردين مخطرين بالبال واما ثانيا فلان دفع الدور انما يكون اذا تعدد
من يعرف لاجله او تعدد المعرفة وليس كذلك فيما نحن فيه اما الاول فلان مدرك الكلي والجزئي ليس
النفس على ما اختاره المحققون وقامت عليه البراهين واما الثاني فلانه من البين ان ليس للنفس بالنسبة
الى الوحدة مثلا معرفتان احديهما كاسبة للكثرة والاخرى مكتسبة عنها وكذا في الخيال بالنسبة الى الكثرة
فتدبر قوله معنى هذا الكلام ان الوحدة الحيثية الماخوذة في النظر كانت بالمعنى الذي يعتبر
في تميز الذاتي عن العرضي على ما عرفت في بحث الماهية وفي السؤال اخذها بمعنى لا بشرط شيء على ما هو
وفي كلامه قوله كانت ملحوظة على انها تقييدية وهي التي يعتبر في التقابل هذا اقول فيه بحث اذ هو
انه ان اريد ان الكثرة منافية للوحدة بالذات فما يعرضه الكثرة لا يعرضه الوحدة من حيث انه معروض
الوحدة اي لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة بالذات فبطلانه ظاهر اذ سيجيء ان لا تقابل

بين الوحدة

بين الوحدة والكثرة وان اريد مطلق المنافاة والتقابل ولو بالعرض فبين الكثرة والوجود بحو ايضا
ضرورة ان الوجود مساوق للوحدة والكثير من حيث انه كثير صرف لا يكون موجودا فتامل فيه
الشارح نعم ربما يبقى الجسم حقيقة بعد التفريق اقول هذا الجواب مبني على قانون الاشراق والحق ان بعد
التفريق ان ما كان موجودا من الماءين نسبتهما الى الماء الاول مثل نسبتهما الى الماء بالتركيب ولو كان الباقي
هو الحقيقة لا غير كان كذلك فالصواب في الجواب هو القول بالهيولى والتزام ان الباقي هو الحقيقة المعينة
من الهيولى التي كانت محلا للصورة المتصلة الوحدانية الشارح ويجوز ان يكون العدمي مستلزما للوجودي
لا يخفى ما بين المثال وما نحن فيه من الفرق فان الاستلزام فيما نحن فيه من حيث التحقق والوقوع ومن حيث العلم
اليقيني وفي المثال من حيث العلم فقط لكن هذا الفرق غير ضائر في مقام السند على ما لا يخفى الشارح اقول ومن الظاهر
ان الشرطيتين غير واجبي الصدق ظاهر ومنع كل من الشرطيتين وح كان السند الذي ذكره بقوله لان
المقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا للجزء سند المنع العكس وسند منع الاصل ان المقابل للجزء لا يجب ان يكون
مقابلا لكله لا يقال المقابل للجزء مقابل لكله اذ لو اجتمع الكل معه لاجتمع الجزء معه لانا نقول اجتماع المتقابلين بالذات
انما يستحيل في محل واحد لا مطلقا ومحل الكل غير محل الجزء نعم لو كان الجزء محمولا على الكل كان محلهما واحدا ولعل
العلامة بنى الكلام اولا على ان يكون المراد بالوحدة والكثرة معناهما المصدري وثانيا على ان يكون المراد
بهما الواحد والكثير ولهذا قال كل ما قابل الواحد قابل السواد الشارح وفيه النظر المذكور سابقا
وهو ان الخصوصية ليست نفس الوحدة وذلك لان قوله فيلزم ان يكون للوحدة وحدة لعل مراده انه يلزم التعدد
منه المقدس اقول لا يلزم من التوارد كونه مهية نوعية كما هو الظاهر من السوق وقوله لجواز ان يكون بالاشتراك
بل الظاهر ان المراد بالتوارد ما يتناول التشكيك وح يتسع دائرة المناقشة التي اوردناها ثم اعلم ان العلامة
رد قوله انه على قوله بهوية مع انه خلاف سوق كلام المص لدفع النظر المذكور ولا يحتاج اليه ابعاد اغا
كون الخصوصية والهوية هي الوحدة اذ يلزم ح ان يكون للوحدة وحدة وقد دفعناها فح لا يحتاج الى ذلك

ما ارتكبه فتامل س‍ ش‍ وذلك لانه اعلاه مفهوم الوحدة الى قوله وكذا الكلام فى وجود الوجود
امكان الامكان الى غير ذلك اقول فيه نظر لان المبادى لو كانت قائمة بنفسها كانت ثابتة بنفسها لا بغيرها
مثل الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا واذا كان قائما بالغير كان ضوء الغير فالوحدة
القائمة بالنقطة مثلا لما كانت وحدة للنقطة قائمة بها كانت النقطة واحدة بها واذا فرض انها وحدة كالنقطة
كانت لها وحدة اخرى كما قائمة بها وكذلك الكلام فى وجود الوجود وغير ذلك ولهذا قالوا الواجب موجود بوجود
قائم بنفسه وكان موجودا بنفسه واما الوجودات القائمة بالممكنات فلما كانت قائمة بها كانت وجودات
لها لا لنفسها فكانت الماهيات موجودة بها وليست الوجودات موجودة بها وقد شبه بهمنيار فى كتاب
التحصيل وجود الواجب بالضوء لو كان للضوء قيام بنفسه لهذه الدقيقة ولا تغفل المص‍ ولذا قام
بجزء واحد كانت صفة الماهية قائمة بغيرها اقول لا يخفى على المتامل ان هذا لازم فى الشق الاول
كذا اللازم فى الشق الاول لازم فى هذا الشق وذلك لان الكل مغاير للجزء فلو كان صفة الكل قائمة بجزئه
لزم قيام العرض الواحد بمحلين س‍ ش‍ وان جعل ما ذكره صورة النقض اقول فيه بحث لان ههنا
احتمال اخر كان فى الجواب اشكال على تقديره وهو ان يكون كلام صاحب الحواشى منعا وسندا ح كان
الجواب ابطالا لسند اثباتا للمقدمة الممنوعة وهو غلط ولا ابطالا للسند لان بالمنع لا يمكن الابطال لان
اطلاق الوحدة على ما تحتها بالتواطؤ اقول لا يخفى ان التواطؤ لا يدل على التساوى فى الماهية سيما اذا كان
المراد منه مطلق الاشتراك المعنوى حتى يصح قوله والا لوجب ان لا يشترك فى مفهوم اللامنقسم
لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر اقول فيه انه لا اولى فى تقرير المعارضة اى النقض اذ هذا مر
المحقق فى شرح الاشارات انه سمى النقض معارضة من جهة اللغة انها ليست عرضا ولا لازم من قيام
بالعرض قيام العرض وذلك لان امتناع قيام العرض بالعرض مما ذهب اليه المتكلمون وان نفاه
واما امتناع قيام العرض بالجوهر فليس مما ينكره عند احد الشارح فيقال الا انه هو الفرض

اشارة

اشارة الى ان الحمل بهو هو مطلق الاتحاد لكن المتعارف خصصه بما يكون الاتحاد في خصوص الوجود
او الفرد على اختلاف التفسيرين لم وقس عليه سائر الامثلة قوله وهي كون كل واحد منهما محمولا
على ذلك الموضوع اقول فيه نظر لان هذا الوجه يجعل الاتحاد في الموضوع راجعا الى الاتحاد في المحمول
المحمولية بالقياس الى شيء واحد وصف لكل منهما حمل عليهما فانهما موضوعان اشتركا في محمول واحد فكانا
واحدا بالمحمول اللهم الا ان يوقع تسميته بالواحد بالموضوع من جهة اشتراكهما في المحمولية بالقياس الى موضوع واحد
واحد دون غيره الواحد بالمحمولية فتدبر قوله فالواحد على هذا عدم الانقسام يعني لم يخص الوحدة
بعدم الانقسام الى الامور المتشابهة حتى خرج عدم الانقسام الى الامور الغير المتشابهة فيلزم ان يكون المنقسم الى
الامور المختلفة واحدا دون المنقسم الى الامور المتشابهة ولا يخفى ما فيه اذ العكس اولى الشارح ضرورة
مغايرة مفهوم الشيء لمفهوم جزئه اقول على هذا كان الكلام صحيحا من غير حاجة الى ارتكاب سقوط لفظة تدرج
من القلم وذلك لان حقيقة النقطة اذا كان مفهوم شيء لا جزء له ومن الظاهر مغايرة الكل لجزئه فيكون مفهوم النقطة
مغايرا لمجرد عدم الانقسام فان ذلك الشيء معتبر في مفهوم الوحدة ايضا ولهذا فسروا الوحدة بكون الشيء بحيث
لا ينقسم فذلك الشيء معتبر في مفهوم الوحدة ايضا لاجل التعرض بالموضوع والمعروض وذلك كما ان الفردية كون
العدد بحيث لا ينقسم الى متساويين وظاهر ان العدد غير معتبر في مفهوم الفردية مثلا والمراد انها عدم الانقسام
الى متساويين وكذا المراد في تفسير الوحدة مجرد عدم الانقسام وهذا محل ذكر الشيء في مفهوم النقطة
على ما فسروا العلامة فانه وقع في التفسير على ما وقع الاجناس في التعريفات فيكون جزءا منه ثم لا يخفى ان مفهوم
الانقسام اعم من مفهوم التجزية اذ القسمة قد يكون الى الجزئي فعدم الانقسام اخص من عدم التجزية
فقول الشارح لان قولنا شيء لا جزء له ليس في الحقيقة مفهوم اخر وراء كونه بحيث لا ينقسم محل نظر فتامل
الشارح بل هو مع امر اخر فهو النقطة اقول فيه ان النقطة لما كانت ذات وضع على ما صرح به فيكون
موجودة في الخارج فكيف اعتبر في حقيقتها عدم الانقسام الذي هو عدمي لا يتصور وجوده في الخارج

وذلك ظ وكذا كونها ذات وضع لا يكون ذاتيا لها لكونه ثابتا لها بالقياس الى غيرها وما يكون كذلك
لا يكون ذاتيا له لانه نسبة وهي خارجة عن الطرفين وما ذكرنا بيان وتوضيح لما ذكره س سره في الحاشية
وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد بالتمام ومقابله ما له الاجزاء اقول اراد صاحب الحواشي بالاجزاء
جميع الاجزاء على ما هو الظ من لفظ الجمع المعرف باللام وح يرجع الى توجيه الشارح والشارح حمل الاجزاء
على كل واحد ولهذا قال ولعل لفظة ما له او ما فيه سقطت عن قلم الناسخ   س سره حاصله ان مقدارا
معينا من الاقدار كالمثقال مثلا حمل من حيث المقدار المعين من الفضة على الجسم التعليمي العارض لها او
الوزن القائم بها وجعل الدرهم اسما لهذا العرض القائم بالفضة لا نفس الفضة المقدرة اقول لا يخفى
ما فيه اما اولا فلان حمل معنى قولهم المقدار المعين من الفضة على نفس المقدار خلاف العرف بل المراد من قولهم
المقدار المعين من الماء والمقدار المعين من العسل الماء والعسل الذي له المقدار لا نفس المقدار بل لا اذ
ذلك المعنى لعقل المقدار العارض للفضة مثلا على ان قوله لا نفس الفضة فقط يدل على ان المراد في الفضة المقدار هنا
واما ثانيا فلان الظ ان الدينار والدرهم والفلس اسم للفضة التي لها المقدار المعين او للذهب او للنحاس و
ليس هذه اسامي للعرض المعين وهو ظاهر واما ثالثا فلان جواب الشارح في غاية الضعف وكان بناؤه
على توهم قيام عرض واحد بمحلين وظاهر ان صدور مثله عن مثله بعيد بل الظ ان الشارح اراد بالمقدار
المعين من الفضة الفضة المقدرة بهذا المقدار واراد بالمعين المعنى الشخصي كما في نظائره وح لا فساد فيه
س سره ولا لكان الانفصال بالمعنى الاول لا يخفى انه لا يوجد الحد في المتصل بهذا المعنى لا مفصل
فيه فالمراد بقوله ان يكون هناك حد ان يكون مفروضا موجودا   س سره ويكونان متمايزين اي الا ان
يكونا متمايزين والا لكان الانفصال بالمعنى الثاني اي ما ذكره بقوله كل مقدارين يلتقيان عند حد لا يخفى
ما فيه انه هذا القيد في هذا المعنى في المشهور ولا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد ان يصير هذا المعنى بين
ما قبله بل الظ عند عدم اعتبار هذا القيد ان يكون بينهما عموم من وجه اذ يمكن ان يكون مقدارا

ان

يلتقيان عند حد ولا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كما في مقدارين لا تماس ولا تلازم بينهما لكن يلتقيان
عند حد الله الا ان يراد انه يلزم من حركة احدهما حركة الاخر بشرط بقائهما على هيئة الملاقاة وكذا يمكن تحقق
الثالث بدون الثاني كما في خشبتين لا يلتقيان عند حد لكن كل منهما قائم براس قائمة ويده مثلا فيه
نظر لان بقاء هوية كل منهما انتهى اقول هذا متوجه على تقرير العلامة ولا حاجة بقول لقيام عرض واحد بمحلين انما
يلزم لو لم يتحدا ولم يصر احدهما عين الاخر واما اذا فرض ان احدهما صار عين الاخر وصار هوية احدهما عين
هوية الاخر وكذا وجود احدهما صار عين وجود الاخر فلا يلزم والحاصل ان من قال ان زيدا يصير عين عمرو بحيث
كان هناك شخص واحد يصدق عليه انه زيد ويصدق عليه انه عمرو فصار جميع لوازم من الهوية والوجود
وسائر لواحق الذاتيات عين ما لعمرو فكيف يلزم قيام عرض واحد بمحلين بل لا يمكن دفع هذا الا بدعوى
البداهة فان الدعوى اجلى من هذه المقدمات فتامل والا لا يرتفع بمحو اي شيء كان جعل العدد
على تقدير كونه عدما للشيء غير الوحدة على انه عدم اي شيء كان على انه في قوة السلب الكلي لهذا قال ولا
لا يرتفع بمحو اي شيء كان ولو جعل لاي شيء كان على انه في قوة السلب الجزئي كان متحققا بارتفاع اي شيء
كان فيكون صفة لكل شيء كان حتى لما كان موصوفا بالوحدة المتقابلة له وههنا احتمال اخر
هو الظاهر انه لما كان عدما لما كان مساويا اياه كالوجود ولم يتعرض له كما لم يتعرض لما قلنا وبيان بطلانه
واما هذا فيمكن ان يقال فيه بحكم العقل التنافي والتباعد بينه وبين الوحدة اشد من التنافي بينه
وبين ذلك الشيء كالوجود فتامل فيه شرح واللازم مما ذكره كونه مغايرا لا ذاتيا يمكن اثبات
الزيادة بنفي الجزئية والنفسية وذلك بان يقال لو كان العدد عين الانسان مثلا او جزءا لم يحمل الا
على فرد واحد ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشيء واحدا اقول فيه بحث اذ المراد بكون الشيء
واحدا هو الاتصاف بالوحدة كما وجهه بعض المحققين وح يتوجه ان المراد بكون الشيء عددا على هذا
الاتصاف بكونه لا اتصاف بالوحدة مقوما وجزءا للاتصاف بالكثرة محل نظر بل الظاهر ان نحو وحدة

نفسها مقومة للكثرة وليس الاتصاف بالكثرة مولفا من الاتصاف بالوحدات كيف والمتصف
بالكثرة ليس متصفا بالوحدة المقابلة لها واما ثانيا فلان الخلاف في ان الكثرة هل هي من الامور
العينية او من الاعتبارات العقلية وان الكثرة متالفة من الوحدات ام وليس النزاع في ان الاتصاف
بها وجودي كما علمت ولا شك في كون الاتصاف امرا وجوديا بمعنى ان السالب ليس جزء المفهوم
انه غير وجودي بمعنى الموجود في الخارج عند من نفى وجود النسب والاضافات بل ليس خلافا مستقلا
بل يدخل في خلاف ان الاضافات من الموجودات في الخارج ام لا وما الباعث على صرف عبارة المتن
عن الظاهر والحمل على خلافه مع ان المدعى بما هو الظاهر فالصواب حمل الكلام على ان العدد هو المقوم بالوحدات التي
هي عرض فكان العدد عرضا وفيه نظر واضح لان الوجود الخارجي الماخوذ في تعريف العرض اقول فيه نظر لان
المراد بالوجودي اما ما لا يكون السلب داخلا فيه او ما يكون من شانه الوجود في الخارج فاذا حمل الكثرة على
المعنى الثاني تكون التي غير موجود بالفعل لا يقدح فيه بل يكفي فيه ان من شانه ذلك واذا ثبت كون الوحدة
عرضا ثبت ان من شانها الوجود في الخارج لان المقسم في الجوهر والعرض هو الممكن الوجود في الخارج
الشارح وهو تم بل هو عرض لانه اقول الكثرة لها معنيان احدهما الحقيقي وهو ماهية العدد وحقيقته بل نفس معناه
لا ذاك وثانيهما الاضافي وهو عرض له ولعل المانع خلط احد المعنيين بالاخر على انا نقول الوحدة جزء
مشترك فلا بد من الامتياز بجزء مختص وان لم يكونا جنسا وفصلا بناء على عدم صحة الحمل وهذا معنى ما ذكره
المعلم الاول ارسطو فالبعض المحققين من اجلة المتاخرين وهذا الحكم مع اشتمال العدد على الجزء الصوري لا
لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها اذ العدد محض الوحدات بلا انضمام امر بدخول الوحدات في
العدد بعينه دخول الاعداد انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في غاية الحسن والدراية اقول على تقدير اشتمال
العدد على الجزء الصوري يمكن ان يقال انا نعلم انه يتحقق الاربعة بمجرد تحقق الوحدات بتلك العدة لا يحتاج فيه
الى امر زائد يسمى بالجزء الصوري للاثنين في صورة تركبها من الاثنين والاثنين والجزء الصوري لكل منها يتحد

تركبه منه ومن الواحد فلو كان للاربعة مؤلفا من العدد الذي دونه لزم استغناء الكل عن جزئه ولا يخفى
انه على هذا التقدير يتم الدليل ولا يرد عليه ما اورده العلامة من النظر على ما فصله الشارح وحققه وذلك
لانه يسلم انه اذا لم يكن بعض من كل المتنافيين مشتملا على بعض الاخر على سبيل التبادل كان مستحيلا وفيما نحن
على تقدير الجزء الصوري كان ما نحن فيه من هذا القبيل المستحيل لان في صورة تركب الاربعة من اثنين واثنين
مادة ومن ثلثة وواحد اخرى نقول الثلثة ليس مشتملا على الجزء الصوري للاثنين : اما البصر قابل
للعمى بحسب التشخص في ذلك الوقت قوله هيهنا بحث وذلك لان المعتبر في تقابل العدم والملكة ان يوخذ في
مفهوم العدمي كون محله قابلا للوجودي ولا يكفي نسبة العدمي الى المحل الذي هو في الواقع قابل للوجودي
من غير ان يعتبر في مفهوم لفظ العدمي كون المحل قابلا ولهذا صرحوا بان التقابل بين الموجود والعدم تقابل
السلب والايجاب دون العدم والملكة مع ان جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق وذلك لانه لا يفهم من
لفظ العدم قابلية المحل فالمراد بالشفاء العمى هو عدم البصر بالفعل مع كون المحل قابلا للوجود لتشخصه في وقت
اتصافه بالعدمي كالكوسجية بالقياس الى اللحية فمعنى الكوسج من كان هو بتشخصه قابلا للحية في وقت اطلاق
الكوسج عليه ولهذا لا يقال الكوسج للمراة ولا للامرد فمن لا ولا ظهر ان المعتبر في المقابلة القابلية لتشخصه ومن ان
القابلية بحسب الوقت وبما قررنا ظهر ان تقابل العمى بالقياس الى البصر ليس تقابل العدم والملكة المشهوري
اذ لا يعتبر في مفهوم العمى القابلية بحسب التشخص بل المعتبر القابلية بحسب التشخص والنوع والجنس القريب ولهذا
يطلق على الاكمه والعقرب الشارح وقد يتوهم ان تقابل وجود اللازم وعدم الملزوم وقد يجاب عنه بان المقسم هو التقابل
بالذات وتقابل عدم اللازم مع وجود الملزوم اما من جهة ان عدم اللازم ملزوم او في قوته او من جهة ان
وجود الملزوم في قوة وجود اللازم فبالحقيقة التقابل بين وجود الملزوم وعدمه او بين وجود اللازم وعدمه
المراد من عدم الاجتماع في تعريف التقابل هو عدم الاجتماع بالذات ويؤيده ما سيجيء ان المصنف حكم بان
التقابل بين الواحد والكثير خارج عن الاربعة المذكورة لان التقابل بينهما بالعرض والمقسم فيها ما هو بالذات

ويمكن الجواب ايضا بان المراد بالوجود ما ليس عدما لما اعتبر عدما له مقابلا اياه وح كان عدم اللازم في هذا
الاعتبار وجودا لانه ليس عدما لوجود الملزوم وبهذا اندفع ما يقال ان التقابل بين العمى والاعمى
العمى بين عدمين اذ عدم العدم ليس نفس مفهوم الوجود كما مر اليه الاشارة وان كان مستلزما له
التقابل بين نفس المفهومين وذلك بان يقال انه داخل في السلب والايجاب . الشارح اذ العقدان
المشهوران اقول لا يخفى ان هذا يرجع الى ما مر من تعريف مطلق المتقابلين والمشهور ان التقابل المشهوري
لا فرق بينه وبين الحقيقي الا باشتراط غاية الخلاف فيه دون الحقيقي وقد مر اليه الاشارة في كلام
نعم التضاد بحسب اصطلاح المتكلمين صار متغايرا عما ذكره حيث جعلوا النسبة بين الامرين منحصرة في
التماثل والتقابل والتضاد والتخالف ولعله اراد بالمشهوري المشهور بين علماء الكلام وفيه تعسف
وفيما قررنا المندوحة عن ارتكاب امثال هذه المتن واما المضافان والعدم والملكة فيخلو المحل
عنهما واراد به قد يخلو المحل عنهما والا فيمكن اعتبار المتضايفين الذين لا يخلو المحل عنهما اذ ليس وجود
لا يوجد بينهما المناسبة لانهما ان كانا ممكنين فالمناسبة في الامكان او المعلولية للواجب وان كان
احدهما واجبا فالمناسبة من جهة علية احدهما ومعلولية الاخر وكذا يمكن ان يعتبر في الوجود
والعدم اعتبار قابلية المحل بناء على ان جميع المفهومات قابلة للوجود المطلق فيعتبر في مفهوم لفظ العدم تلك
القابلية فصار التقابل تقابل العدم والملكة الشارح فكقولك للحجر اعمى وللجنين اقول لا يخفى
بعد ما حققنا ما فيه اذ ليس يعتبر في مفهوم لفظ العمى القابلية بحسب الشخص والا لم يصح اطلاقه على
العقرب والمعتبر في العدم والملكة ذلك ولا يكفي الانتساب الى محل كذلك بل الصواب التمثيل
والكوسجية بالنسبة الى الجنين شرح هو قابل للاسنان بحسب جنسه اقول لا يخفى ان مفهوم
المظلم لا يصدق على ما كان من شان جنسه الاستنارة حتى يصدق على الهواء العرف فلا بد
في مفهومه ان يكون من شان نوعه بل جنسه الاستنارة ولا يصدق على الهواء لعدم ذلك فيه

وعن مقابله الذى هو المضيق   كقولك لزيد المعدوم بصير واعمى وذلك لان المعدوم لا يتصف
باستعداد البصر لا لشخصه ولا لنوعه ولا لجنسه اقول فيه بحث لانه جعل الخلو مقابل عدم الحل فيتم اله
فالخلو الذى كان من جهة عدم المحل بحيث لو وجد كان متصفا باحدهما ليس هو الخلو المراد ههنا
الشارح واخص منه بحسب العارض جعل المقابل اعم بحسب الذات واخص باعتبار عارض المقابلة
فان اراد بالذات ما صدق عليه فلا اعمية له وان اراد المفهوم الكلى الذى يعرض المقابلة نفسه فانه
لا مفهوم محصلا يعرضه المقابلة اللهم الا ان يريد مفهوم شئ مثلا وظاهر ان ليس الكلام فى مفهوم
اعمية التى مثلا على ان يكون منقسما الى الاربعة هو مفهوم المقابلة المعتبر فيه مفهوم المقابل
لا مفهوم لخ بل الصواب ما حققه من ان الاعم هو مفهوم المقابل لانه المقسم والاخص ايضا هو مفهوم
المقابل لكن يختلف باعتبار العموم فاخصيته من جهة نفس مفهوم المقابل من حيث هو بان يكون من جهة القضية
الطبيعية التى موضوعها طبيعة المقابل والسالبة الجزئية من جانب المضايف والحاصل ان بعض المفهومات
قد يكون فردا وجزئيا بقسم منه كمفهوم الكلى بالقياس الى الجنس والسالبة الجزئية التى موضوعها المتقابل
ليست مفارقة لان الحكم وان كان على ما صدق عليه الموضوع لكن على ان يكون ما صدق عليه الموضوع
نفس مفهوم المحل لا من جزئياته واما الاعمية من جهة المقابل فباعتبار الصدق والذى ما له الموجبة الكلية
المفارقة من جانب الاخص والسالبة الجزئية من جانب الاعم هكذا ينبغى ان يفهم هذا الموضع فتامل
سيتى منع الكبرى وذلك لان الاجتماع المعتبر فى الكلية والجزئية هو الاجتماع فى الوجود والمتنافى
للمقابل هو الاجتماع فى المحل الواحد ومن البين ان الاول لا يستلزم الثانى   الشارح وكذلك القول
فى الواحد بالقياس الى الكثير وهذا يدل على ان المراد بالوحدة والكثرة عند قولهم فلان الوحدة مقومة
للكثرة معناهما المصدرى لا الواحد والكثير وح يتوجه انه كيف يصح ان يكون تعليلا لقوله
والحق تقابل الكثير لانه قد اثبت نفى التقابل بين الوحدة والكثرة ولا حتى يقاس عليه الواحد والكثير لانا نقول

ما ذكره في الوحدة يجري بعينه في الواحد والكثير فالتعرض بحال الوحدة والكثرة مستدرك في
المقصود س رح لان اعتبار الصدق على افراده غير اعتبار اضافته اقول هذا مسلم لكن من اعتبار
الصدق على افراده يلزم اعتبار اضافته عليها على ما لا يخفى على المتأمل س رح فان زيدا اذا كان
متصفا بعدم عمرو اقول فيه نظر لانا نفهم من العدم الا معنى لا يجامع الوجود اصلا ولهذا اذا قال احد
زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود عمرو ينسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم
معنى لا يجامع الوجود اصلا والكلام في اطلاق العدم وتقييده بعد تحصيل اصل معنى العدم وعدم فوته
وما ذكره س رح من معنى العدم المطلق اي المنافي لوجوده اي في الجملة ليس هو معنى العدم ولو سلم فانما هو
مطلق العدم وقد فرقوا بين العدم المطلق ومطلق العدم فتدبر لصدقهما على كل موجود تغاير
العدمين لقائل ان يقول فلا يكون بين الملكتين واسطة مع كونهما وجوديين وايضا قد يكون احد
العدمين مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى وح لا يتحقق الواسطة حتى يجتمع العدمان فيها س رح
انه مثل هذا لا يكون موجودا في الخارج اقول فيه نظر لان مثل هذا يستحيل عدمه بمثل ما ذكره في الوجود وذلك
لان ما يمتنع عدمه لو كان معدوما اجتمع النقيضان اذ يلزم ان يمتنع العدم وان لا يمتنع ويمكن ان يق
مراده انه يكون معدوما اعم من ان يكون ذاته معدوما مع الاتصاف بامتناع او هو من حيث انه ممتنع العدم
والوجود معدوم بمعنى انه لا يكون لذلك المفهوم مصداق اي لا يصدق ذلك المفهوم على شيء لا في الخارج
فقط بل ولا في الذهن ايضا بل هذا من قبيل العرضيات الصرفة ككونه مخبرا بالخمسة س رح لكن اللازم
بكلامه تعليل الخ وانما يكون ذلك التعليل اي لانتفائه بانتفاء جزئه غير ملائم لانه راجع الى ان الواجب
ليس له جزء لان كون الشيء ذا جزء مستلزم للامكان فيتوجه ما مر انفا وهو ان هذا انما يتحقق في
الممتنع الذاتي فلا يستلزم الامكان بل اللائق بان يق واجب لا يوجد مستلزم لممتنع انه لا يوجد
وههنا لما فرض المجموع مركبا من الممكنات ولا شك ان عدم امتناع الجزء مستلزم لعدم امتناع الكل

فلا يكون المجموع واجبا اقول لما ذكره من التعليل حق وصواب لكن ما اورده عليه يندفع بان العلاقة
لا يثبت الامكان بتحقق الاجزاء حتى يرد انه حاصل في الممتنع بل حاصل في الدليل ثبت نفي كونه ممتنعا بانتفاء وجود
ونفي كونه واجبا بتحقق الاجزاء وظاهر ان الموجود الذي لجزء ليس واجبا وهذا كاف ولو ادعى انه ممكن لا بنفسه
ايضا لان الموجود الذي له جزء لا يكون الا ممكنا اذ هذا ما هو حققه الشارح انفا بعينه ويتوجه على
الشارح وانما خصصنا الافتقار بالوجود انه على تقدير عدم التخصيص لا يرد النقض لان الافتقار الذي جعله
مستلزما للامكان هو الافتقار في الجزء لا مطلقا ثم لا بد من التخصيص بالوجود لما مر ان الافتقار الى الجزء
يتحقق في الممتنع مع قطع النظر عن التوجيه الذي ذكرنا واعلم ان الجوابين الذين ذكرهما الشارح ليس بصواب على ما قيل
ولزم كون المركب من الضدين بل النقيضين ممكنا ذاتيا على ما قيل ايضا ليس بصحيح ولا بد لنا ان نتامل وتحقيق
فنقول وبالله التوفيق الممتنع بالذات هو اجتماع النقيضين لا مجموع النقيضين اذ يمكن تحققهما على
سبيل التعاقب والمراد هو مجموعهما من حيث هو مجموع ولهذا اشتهر في الالسنة ان اجتماع النقيضين محال
وقد نقل الكلام اليه فان اجتماع النقيضين نسبة فانه مجموع النقيضين مفتقرة اليهما والافتقار ملزوم
الامكان لان تلك النسبة انما يفتقر الى الطرفين من حيث الوجود لا من حيث العدم ايضا ولهذا قد ينتفي
نسبة بين الامرين بدون انتفاء احدهما كالمحبة والعداوة بين الشيئين لا يقال الاجتماع مخصوص نسبة
مفتقرة الى الطرفين من حيث العدم اذ لا يمكن عدمه مع تحقق الطرفين فعدمه لا يكون الا بعدم احد
الطرفين فلا يكون ذاته مقتضية للعدم لانا نقول يمكن عدمه مع تحقق الطرفين على سبيل التعاقب نعم
لا يمكن عدمه مع تحققهما على سبيل الاجتماع وذلك لا يقتضي افتقار عدمه الى عدم احد الطرفين بل ذلك لان
النقيضين لا يمكن مع الاخر فان قلت كيف يمكن ان يكون الشيء ضروري العدم وممكن الوجود وقد
تقرر للمتبعان ان الشيء ضرورة العدم مانعة لامتناع الوجود قلت هذا ايضا ممتنع الوجود اذ
معنى امتناع الوجود لا ضرورة العدم وكون الذات مقتضية للعدم اقتضاء تاما واما انه ممكن الوجود

النقيضين

من جهة انتفائه في الوجود الى الطرفين فهذا الافتقار انما هو في وجوده العرضي ومعناه انه لو كان
موجودا كان مفتقرا الى الطرفين وكان ممكنا اذا ثبت هذا فلا يلزم امكانه في نفس الامر وذلك مثل ان شريك الباري — الغير
على تقدير وجوده كان واجبا بالذات مع انه ممتنع بالذات في الواقع فان قلت هل يمكن ان يقول مثل هذا
في المركب من الضدين قلت لا لان احتياج الكل الى الاجزاء من حيث الوجود والعدم ضروري ويمكن
تقويته بان ذلك في المركبات الممكنة وذلك في الممتنعات فان الافتقار في مثل هذا المركب الى الاجزاء من
حيث الوجود العرضي والافتقار من حيث العدم انما هو من حيثية الوجود فاذا كان هذا بحسب الفرض
فكذا الاول فلا يلزم تنافي الامتناع الذاتي بحسب ذلك الشارح اقول هذا انما يتم اذا كان المانع — الواقع فاحفظ
امرا وجوديا فيه ان المانع ما يكون موقوفا عليه من حيث العدم فاذا كان المانع امرا عدميا حتى يكون
المعلول موقوفا على وجوده لم يكن فيه مانعا بل شرطا متعارفا لانه مما توقف المعلول على وجوده ولا
يكون جزءا له ولا منه المعلول لاجله والثانية باعتباره هذا مبني على ان ما بالذات يتقدم
بالذات على ما بالغير وسيجيء دليله في بحث العدم الذاتي مع ما يرد عليه ثم انك قد عرفت ان الاستلزام
ممنوع لكن نجوز ارتفاع ما بالغير مع تحقق ما بالذات يتحقق في غير هذه الصورة وقد اشار اليه من جهة فان
نظره في نفس التعليل ولا يلزم التطبيق على ذلك المحال الشارح وجب ان يكون الشيء موجودا ما دام وجودا
لا يخفى ما في هذه العبارة لان مفادها ان الشيء واجب دائما واجبا وهذا مع انه هذيان يستفاد منه ان ثبات
وجوبه الوجود هو وجوبه والكلام في ان الوجوب سببه ولعل المراد ان دوام الوجود بسبب الوجوب بان
يكون المراد من الثبات الدوام ويمكن ان يكون المراد من الثبات الوثاقة لم يبق فرق بين الوثاقة ونفس الوجوب
[illegible] وذلك لا يستلزم كونه مستلزما للوجود وثباته اقول ههنا بحث اما اولا فلانا اثبات وجوبه الوجوب من
جهة انه مقتضى لثبات الوجود انما يتوقف على كون الوجوب له مدخل فيه من جهة هذه العلية في الجملة [illegible]
منعه اولا ثم على كونه فاعلا مؤثرا او قد منعه ثانيا ولا توقف له على تقدير كونه فاعلا مستقلا حتى يلزم [illegible]

يستلزم

الاستلزام فههنا منع مقدمة لم يدعها المستدل ولا يتوقف مطلوبه عليها ايضا واما ثانيا فلان هذا
منع لمقدمة ضرورية لان استلزام الوجوب للوجود ودوامه وثباته ضروري وكيف يمكن القول بتخلف
الوجود عن الوجوب حتى يتحقق الوجوب في زمان لا يتحقق الوجود فيه   وهذا انما يتم لو تبين ان اثبات الوجود
امر وجودي اقول فيه نظر لان الكلام على فرض كون الوجوب باعثا للوجود وثباته وظاهر ان مفيد الوجود لا بد
ان يكون موجودا بالضرورة وكون الوجود وثباته ليس اعتباريا لا يضر اذ ليس المراد بعلية الوجوب للوجود
وثباته انه اوجد الوجود وثباته بل انه اوجد الماهية او افاد الوجوب في الزمان ولا يشك عاقل في ان المفيد
للوجود بذلك المعنى لا بد ان يكون موجودا :   س س قلنا هو عين الوجود الخاص ومتقدم على الوجود المطلق
وقولي في الحاشية الاخرى المراد فيهما التقدم على الوجود المطلق وذلك حق اقول فيه نظر لانهم قالوا الشيء
ما لم يجب لم يوجد والمعنى ان الوجوب متقدم على الوجود الذي كان الشيء موجودا به وظاهر ان موجودية الواجب
انما هو بالوجود الخاص لا المطلق لان غرضهم من اثبات عينية الوجود ان يكون الواجب موجودا بنفسه
لا بامر زائد على ذاته حتى يكون في علم انه الموجودية فالمقصود ههنا بيان ان كونه تعالى واجبا مقدم على
كونه موجودا بذاته فلا يندفع الايراد بما ذكره في الواجب في الموضعين اقول بل الحق في الجواب ان يقال كون
كون تلك المفهومات عين الواجب ليس بمعنى انه عينه من حيث المفهوم اذ كيف يقول عاقل ان المفهومات المتغايرة
من حيث المفهوم بل المتباينة في الصدق عين ذات واحدة بل مرادهم من ذلك على ما صرح به المحققون انه
ذاته تعالى نائب مناب تلك الصفات ويرجع كلامهم الى نفي الصفات واثبات لوازمها ومعنى كلامهم
ان الوجوب متقدم على الوجود تقدم احد الاعتبارين على الاخر لان ذاته من جهة انه مبدأ الآثار وجود
ومن جهة انه مبدأ وثباته الوجود وجوب كما انه من جهة انه مبدأ الترجيح ارادة ومن جهة انه يساوي الطرفين
قدرة لله وقس على هذا ولا شك ان هذه مفهومات اعتبارية زائدة على ذاته وليست نفسها
والتقدم والتاخر انما هو بين تلك الاعتبارات لا بين الذات ونفسه   س س ان اراد كون الوجود

على الجواب

الوجود الخاص مختار انه عينه، قد علمت ما فيه وما هو الحق فيه فتذكر وتدبر   س سره واذا قرر ما ذكرنا
وطبق الدليل عليه تحقق الملازمة اقول فيه بحث لانه لو كان ثبوتيا لكان زايدا لا شك ان نقائضه
والاتفاقية لا يصير لزومية باخذ المقدم في التالي وجعل التالي مركبا منه ومن تالي الاتفاقية لان عدم استلزام
المقدم الجزء الذي هو تالي الاتفاقية مستلزم لعدم استلزامه المجموع المركب منه ومن نفسه ضرورة
ان استلزام الشيء الكل لا ينفك عن استلزامه الجزء وقد علمت انه غير مستلزم الجزء الذي هو تالي الاتفاقية
ونقول ايضا التالي مركب من نفس المقدم ومن شيء لا يكون لازما له والمقدم لا بد ان يكون له علاقة بكل
واحد من جزئي التالي وظاهر انه لا علاقة بينه وبين ما لا يكون لازما على انا نقول احد جزئي التالي غير لازم و
والاخر نفسه وشيء منهما لا يكون لازما فكذا المجموع وفيه ما فيه   س سره ولا يستلزم ذلك كون وجود
الوجوب ثبوتا وان كانا متوافقين في الماهية اقول فيه نظر لانه على تقدير التوافق في الماهية لا يجوز الاختلاف
في كونها حقيقية او اعتبارية اما اولا فلان الاعتباري بمعنى الممتنع اي ما ليس من شانه الوجود اصلا

العيني

فلا يجوز الاختلاف في هذه في ماهية واحدة واما ثانيا فلان كل صفة من شانها الوجود في الاعيان لا يمكن
الاتصاف بها الا بوجودها فموصوفها موجود اعتبارا ولهذا يثبتون كون لوازم الماهية اعتبارية
صرح به للجمع من المحققين وقالوا الوجود وان تلازما تجويز كون الجسم الابيض ببياض معدوم ومتحركا
بحركة معدومة وذلك سفسطة ظاهر البطلان   واما ان التقدير بانه زايد اقول في تقرير انه
مصادرة على المطلوب وذلك لانه اثبت كونه زايدا بقياس استثنائي والمستثنى منه نقيض التالي والتالي
هو مجموع كونه ثبوتيا زايدا وهو عين الدعوى ولعل ما ذكره س سره بقوله هذا التعليل انما يصح
الى ما ذكرنا وقوله في الحاشية الاخرى فقد عرفت في الحاشية السابقة ما يندفع به هذا وهم قول التالي
اشارة الى ما مر في توجيه اللزومية من ضم الوجود الى الزيادة وقد علمت ما عليه   س سره بل
بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يتقرر او لم يوجد له صفة وجودية اقول ان اريد به انه لا يثبت وجود

الذهني

الماهية ليس متاخرا بالذات عن وجود الماهية والا لزم تاخر الشي عن نفسه وقال به الامام الرازي فالمراد
ما عدا صفة الوجود ولا يخفى ان بديهة العقل حاكمة بعدم الفرق بين الوجود وغيره فالصواب ما حققه
بعض من اجلة المتاخرين من ان ثبوت الشي للشي يستلزم ثبوت المثبت له بمعنى انه لا ينفك من ثبوت المثبت له
سواء كان متاخرا عن ثبوت المثبت له كثبوت البياض للجسم او معه كثبوت الوجود للماهية او متقدما
على ثبوت المثبت له كالصفات السابقة على الوجود كالوجوب والامكان وغيرهما ش قوله اي
موجودا خارجيا هذا الاحتمال جعلها لزومية على ما مر وقد عرفت ما عليه ش قوله والترديد ان عدم في
نفسه فعدمه ممكن قال بعض المحققين من المتاخرين هنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم
يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ينفي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم اما ثبوت بالقياس
الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبته ذاته الى
الطرفين وما نحن فيه امكان بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما انتهى كلامه
واقول في حله بوجه اخر امتناع الانفكاك المعتبر في اللازم اعم من ان يكون ذات الملزوم مقتضية له او
غيرها واعم من ان يكون ذلك الامتناع ذاتيا او امتناعا وقوعيا واذا كان كذلك فامكان الملزوم لذاته و
امتناع لا امكان ذاته لا يقتضي امكان تحقق الملزوم بدون اللازم الا بالنظر الى ذات الملزوم امكانا ذاتيا ولا ينافي
ذلك عدم امكان تحققه بدونه بالنظر الى ذات اللازم بحسب الواقع ولعل الملزوم ههنا يقتضي ذات اللازم او
لم يقتضيه لكن كان لزوما وقوعيا لا ذاتيا ولا يخفى ان وجوه الثلثة للحل وان كانت متقاربة لكنها متغايرة
فتامل ش قوله اذ كيف يعدم صفة الشي قد يقال الامكان الاستعدادي صفة لماهية الحادثة مع قيامه
بمادة الحادث فلا نا نقول الاستعداد صفة المادة لا الحادث واتصاف الحادث به اتصاف بالعرض وكان وصفا
بحال المتعلق ش قوله ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع
ثم لا يخفى ما في هذا الجواب من السخافة فان اختلاف الملازمة لا يصير سببا لجواز كون الشي داخلا في اي

غير متاخر عنه بالذات خارجا متاخرا عنه بالذات بل نقول خصوصية النسبة بخصوصية الطرفين فاذا اعتبرنا
جميع النسب المخصوصة من حيث انها مخصوصة ملحوظة بين طرفيها المخصوصين كانت هذه النسبة من حيث
تعلقها بالمنتسبين المخصوصين داخلة في ذلك المجموع المعتبر على هذا النحو فكيف يكون متاخرة عنه بهذا
الاعتبار خارجة عنه ايضا وسيجيء في مبحث تناهي اجزاء الاجسام في الفن الثاني ما يضمحل به هذا الاشكال
ولا باس بان نذكره هيهنا ايضا تفصيلا انه ربما يستشكل ويقال في كل ما كان غير متناه بمعنى ما لا يقف كمقدورات
الله تعالى ان كل ما يمكن ان يكون مقدورا لله تعالى اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول يكون عدده معينا
فاذا وصل القدرة الى هذا العدد يلزم ان لا يكون ما بعده مقدورا لله تعالى بل يلزم انقطاع ذاته تعالى بعده من
وعلى الثاني يلزم امكان غير المتناهي والجواب بان الجميع الذي كل واحد منها ممكن اعم من ان يكون معا او بدلا كان غير
متناه والجمع الذي كان كل واحد منها ممكن معا متناه ولا شي ورفتي منهما مما لا يسمن ولا يغني من جوع لانا
نختار الجمع الذي كل واحد منها ممكن معا والتزام تناهيه يفضي الى القول بانه اذا وصل القدرة اليه
فلا يمكن وجود شيء اخر الا بعد انعدام شيء مما وجد ولا يخفى ما فيه واقول في الجواب عنه ان قولكم الجمع الذي
لا يمكن التزايد عليه اذا حللناه يرجع الى قولنا الجمع الذي كان ممكنا ولا يمكن التزايد عليه ودخ من باب الجواز
مثل هذا من عدم التناهي بمعنى لا يقف وعدم جواز اللاتناهي بحسب الواقع بالفعل فنقول قولكم المجموع الذي
كان ممكنا يستلزم كونه متناهيا بالفعل وعندنا غير المتناهي غير ممكن وقولكم التزايد عليه غير ممكن يستلزم
كون ذلك المجموع غير متناه بالفعل اذ عندنا ان كل متناه كان ممكنا فقولكم الجمع الذي كان ممكنا لا يكون
التزايد عليه ممكنا في قوة قولنا الجسم الذي كان متناهيا او غير متناه هل هو متناه او غير متناه وكان هذا
المفهوم مما لا مصداق له في نفس الامر وذلك كما يقال في المشهور لو فرضنا شيئا كان وجوده وعدمه مستلزما
لنقيضه فهل ذلك موجود او معدوم والجواب ان هذا المفهوم مما لا مصداق له في الخارج ولا في الذهن بحسب
الواقع وكذا هيهنا نقول جميع النسب التي لا يمكن التزايد وكان جميعا ممكنا كان متناهيا او غير متناه

دليل اعتبر الجميع هكذا اي بحيث لا يمكن التزايد عليه لم يلزم دخول هذه النسبة فيه ويمكن الجواب عنه
بوجه اخر وهو ان يقال هذه النسبة التي بين الجميع وجزئه انما يحصل ويتحقق بعد اعتبار الجميع ولاعتبار
الجميع ان كان من جهة ملاحظة احادها بدوا وانها متصلة فغير ممكن وان كان بوجه عرضي يلزم ان
لا يوجد نفي لم قنا تأمل فيه   وهو موضع نظر وبحث اقول هذا النظر على ما وجهه ذلك الحاشية
يمكن الجواب عنه بانه غير صائر للمعترض اذ كون وجوب الوجود نفس الوجود كما يمكن في وجوب المعلول الناشئ
من العلة يمكن في الوجوب الذي هو للعلة نعم دفعه بما حققناه من ان الوجوب لو كان ناشئا بغيره كان
موجبا بالغير لا بنفسه والغير واجب به فالوجوب سواء كان في العلة او في المعلول لو كان نفس الوجود لما
لا يكون واجبا بوجوب قائم به لا لنفسه لان نفسه ضعيف المعنى وكان بالغير واجبا به فقد كو   والا كان
بل وجوده اقول فيه مناقشة لا يخفى لان هذا لا يصح في اهذيه فالاولى ان يقال يجيء ان الامكان علة
[illegible] والشيء صار ممكنا فاحتاج الى المؤثر فاوجد فوجد   وما الا هو يدله في الاعيان الظاهر وقد
منه اشارة الى ما قال البعض المتأخرين ان ثبوت الشيء للشيء انما يكون فرعا لوجوده في نفسه لو كان من قبيل
ثبوت الاعراض والصور لمحالها وحاصله التخصيص بالحلول دون مطلق الثبوت المتناول الثبوت الحملي
لكن هذا ومما صرح به   فان قيل الامكان على تقدير علته لما لم يكن متأخرا في الخارج اولا قضى
نقول لو كان تأخر الامكان عن الوجوب بحسب الوجود الذهني فيقدم عليه لا يكون الا في الخارج وح
يعتبر ان يقال في الجواب ان كلا منهما انما هو بحسب الذهن لكن باعتبارين على ما سبق فلا حاجة
الى ما ذكره من الابحاث في البين ولعل الاعتبارين اشارة الى ما سيجيء في بحث ان علة الحاجة هي الامكان
دون الحدوث وذلك بان الامكان والوجود ان اعتبرا في انفسهما اي لوحظا من حيث المفهوم كان
الوجود متقدما على الامكان ضرورة تقدم الطرف على النسبة وكيفيتها وان اعتبرا من حيث اتصاف
غيرهما فان اتصاف الماهية بالامكان متقدم على اتصافها بالوجود اذ ما لم يتصف الماهية بالامكان

وما لم يفتقر الى العلة

لم يفتقر الى العلة لم يوجده العلة وما لم يوجده العلة لم يوجد اى لم يتصف بالوجود وهذا نوضح ما
ذكره س ره هيهنا   س ره ثم قال والاولى ان يقال لا يخفى على الناظر ان هذا هو ما ذكره الش بقوله
ولقائل ان يقول اللازم هو تقدم الوجود على الامكان والمراد بالمح فى عبارة المص ما ذكره الش بلفظ
اللازم وح يظهر ان ما ذكره المص اولا ثم رد عليه ورجع عنه الى الجواب الخ وهو ما اورده الش
الخ
واستحسنه لكلام المص وكلام الش هيهنا بتمامكين فى الرد والقبول . . س ره وللبحث مجال تتبع
اشارة الى ان قوله فالموصوف بها الماهية من حيث هى لا المتصف باخذ الوجود بناء على ما مر الى الاشارة
فى كلام العلامة فى الحواشى من ان المح ان يتصف الماهية حين العدم بالصفة الثبوتية ولما ان اتصافها
وفيها
بها متاخر عن وجود موصوفها خارجا ونهنا فعبر لا زم وقد رد عليه س ره بقوله فيه بحث لان بديهة
بديهة
العقل حاكمة بان الشئ ما لم يتقرر اولا او بالذات لم يوجد له صفة وجودية انتهى والتخصيص بالوجودية
احتراز
عن السالبة المحمول بزعم المتاخرين من المتوهمين ان الموجبة السالبة المحمول مستثناة عن هذه القاعدة
وهو مناف للبديهة ونص الشيخ على ان الموجبة من حيث انها موجبة يقتضى وجود الموضوع ولا مدخل
فى ذلك لخصوصية المحمول   س ره فالتعرض للمنافات زيادة مبالغة هذا وجه وجيه لكن الاوجه
انه هذا جواب سؤال مقدر وذلك بان يقال يحصل المح بصدق قولنا الا امكان له على امكانه لا بان يصدق
فى
انه ما كان امكانه ما لا امكان له وذلك متصور ممكن على تقدير الامتياز بين الاعدام فمنع عدم الامتياز
منها
ليس بضائر فى اصل دعوانا وان كان يضائرا فى خصوص التقرير المذكور وح يجاب بان لا تضاد فيما
اذ بينهما منافاة فالجواب المذكور لا يحسم مادة الاشكال بل يحتاج لقلع مادة الاشكال الى هذا فهنا
ليس لمجرد التاكيد بل لان قلع باب الاشكال يحصل به   س ره غاية ما فى الباب انه لا يكون معارضة
بالمثل لعدم التماثل فى المقدمات والصورة وذلك بان يقال احد النقيضين يجب ان يكون عدميا فلكن
الوجوب الذى هو نقيض الامكان وجوديا وجب ان يكون الامكان عدميا وظاهر ان هذا التقرير للمعارضة

لا يكون

لا يكون موافقا للدليل بالتقرير الثاني لا في المادة ولا في الصورة اقول ان كان المراد انه يمكن المعارضة
على وجه لا يكون تماما في الواقع ولا على المستدل فلا شك انه يمكن ذلك بالمثل ايضا على ما قرره الشارح
لكن يرد عليه ما اورده من ان التقابل قد يتحقق بين الوجوديين وان كان المراد انه يمكن ان يعارض بوجه
كان تاما في الواقع وعلى المستدل فمنع يتوجه ان كون الوجوب مقتضيا للامكان مقدمة لم يكن صادقة
في نفس الامر ولا بزعم المستدل اذ قرر الدليل بالوجه الثاني كما لا يخفى واما الاول فلان التناقض لا يتحقق
الا بين اثنين فلا يمكن ان يكون كل من الوجوب والامتناع نقيضا للامكان وايضا لو كان كذلك لارتفع
النقيضان على ما قرره الشارح لا يقال اراد بالمعارضة لا بالمثل ما قرره الشارح واورد عليه ان التقابل يتحقق بين
الوجوديين لانه ليس بالمقدمات المذكورة في الدليل بل بنظائرها لانا نقول لعل الشارح عن ذلك وسلم
انه ليس بالمثل انه لا شك انه يتحقق بينه وبين الدليل المماثلة في الصورة وقد حكم سيدي انه لا مماثلة في الصورة
ايضا سيدي ولو سلم فلا نسلم ان لا يكون الامتناع وجوديا وكونه امرا معدوما لا ينافي وجوديته اقول
فيه نظر لانه قد بين سيدي كون احد النقيضين وجوديا البتة بانه لو كان كل واحد منهما عدميا لزم ارتفاع
النقيضين ثم اورد عليه النظر بان ارتفاع النقيضين بحسب الوجود في الخارج ليس بمحال ثم قلنا
ورد ان بناء الدليل بهذا التقرير على انه لا بد في التناقض ان يكون احد النقيضين موجودا في الخارج
والاخر معدوما فيه حذرا من لزوم اجتماع النقيضين وارتفاعهما في لو كان الامتناع وجوديا لامتنع
ان يكون معدوما في الخارج والتالي باطل ضرورة كونه وصفا للممتنع الوجود في الخارج وعند هذا ظهر
ان قوله ولو سلم فلا يلزم كونه موجودا في الخارج نعم لو لم يكن الاستدلال ههنا على ما قرره سيدي
من لزوم الاجتماع والارتفاع بل على ان التناقض انما يكون بين الشيء ورفعه لم يتوجه ما قلنا
سيدي واما اذا خصص التناقض بالقضايا فاقول فيه نظر لان الامتناع واللاامتناع ليسا من قبيل
القضايا كيف والكلام في الكيفيات العارضة للنسبة الحكمية التي في القضايا لا في القضايا

انفسها بل الصواب في توجيه قول الشارح فلم دخول المتناقضين في تقابل السلب والايجاب انه لو
مراده انه يلزم عدم دخول افراد المتناقضين في مفهوم تقابل السلب والايجاب مع انهما متساويان
بقي ههنا اشكال وهو انه كيف يصح القول بتحقق التناقض بدون السلب والايجاب كالمثال الذي
ذكره وتوجيهه انه يجوز ورود السلب على السلب فالامتناع ليس نقيضا للامتناع بل ثبوته
وان نحو ذلك بناء على ما قيل نقيض كل شي سلبه حتى كان نقيض السلب سلب السلب لا الايجاب على
ما التزمه بعض من افاضل المتاخرين فالمراد بقولهم ان المتناقضين لا بد ان يكون احدهما وجوديا
والاخر عدميا ان يكون احدهما سلبا للاخر والاخر بالقياس اليه وجوديا مورد السلب
فلا بد من تعميم الدليل والحكم اما الدليل فبانه يخص عند قولنا ما ثبت لاحد النقيضين من الوجود
والعدم ثبت للاخر ما ينافيه بخصوص الوجود والعدم واما الحكم فان تعميم الدليل يستلزم تعميم
المدلول فهو ظ ثم يرجع محصل الكلام الى ان احدهما يجب ان يكون وجوديا والاخر عدميا وذلك لانه لو كان
كلاهما وجوديا يلزم اجتماع النقيضين كما انه على تقدير كون كل منهما عدميا يلزم ارتفاعهما وقد عرفت
ما فيه وفي الحواشي القطبية في هذا التقسيم نظر لانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان
الكاتب اقول في الجواب عن النظر ان هذا انما يكون كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب لو كان
المقسم هو ممكن الوجود في نفسه اما اذا كان المقسم ممكن الوجود في الجملة سواء كان الامكان باعتبار وجوده
او وجوده لغيره على ما هو الظ فلا لانه لما كان ممكن الوجود في نفسه اخص كما ادعاه الشارح كان ممكن الوجود
في الجملة مساويا للممكن الوجود في نفسه فكان في حكم تقسيم الشي الى نفسه وغيره الذي هو قسمة كتقسيم
الانسان الى الانسان والانسان الكاتب ولعله هو المراد بانه كتقسيم الانسان الى الانسان والانسان الكاتب
مع ان المقسم لا بد ان يكون اعم من قسميه والاقسام لا بد ان يكون متباينة لانا نقول يمكن ان يجعل
تقسيما اعتباريا لا حقيقيا ويكفي فيه اعمية المقسم من حيث المفهوم ولا ينافي هذا مساواته في

الوجود

الصدق وكذا يكفي فيه عدم اجتماع الاقسام بالذات وبالاعتبار معا وههنا وان اجتمع القسمان ذاتا
لكن تخالفا اعتبارا او لو سلم فلم لا يكون مثل تقسيم الماهية الذي يرجع الى تقسيم اعتبار المميز مع
كون المقسم بالحقيقة حال ممكن الوجود لاعتباره ويكون التقسيم حقيقيا يتباين فيه الاقسام فتأمل
وكان المقسم اعم من اقسامه بحسب الصدق ايضا وح لا بد بحمل ممكن الوجود لغيره على ممكن الحلول في
الخارج حتى يختص بالصور والاعراض ويخرج مثل العقل ش قوله بناء على عدم اجزاء السلسلة
يعني ان التطبيق مع وجود الاجزاء معا وظاهر ان وجودها معا لا يكون في الذهن
لا ان في كل زمان اعتبر التطبيق لم يوجد من السلسلة الا بعض متناه هذا ويمكن ان يقال التطبيق يمكن
ان يكون باعتبار وجود كل جزء في زمان والتطبيق في كل زمان غاية الامر ان التطبيق يكون على سبيل
التعاقب في جميع المدة الغير المتناهية وان كان اعتباره في زمان متناه لجواز اقتضاء العلة
التامة اولوية طرف الوجود وان لم ينته الى حد الوجوب اقول يمكن تقرير الدليل بوجه يلائم الاولى وهو
المشهور ان يقال لو لم يجب وجود المعلول عند وجود العلة فرضنا وقوعها تارة وعدمها اخرى بمعنى ان
نفرض انه يوجد مع وجودها في وقت ثم يعدم معها في وقت اخر فنقول وقوعه معها في الوقت الاول وتخلفه
عنها في الوقت الثاني ان لم يكن لمرجح وجد في الوقت الاول ولا يوجد في الوقت الثاني كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و
محال وان كان لمرجح مختص بالوقت الاول لم يكن ما فرضناه علة تامة علة تامة ولا يتوجه اعتراض المعدم
على هذا التقرير نعم يرد عليه اعتراض اخر اورده بعض المحققين بان تخلفه بعد وجوده لعله ممتنع لذات
المعلول ولا يلزم منه الانقلاب لان المعتبر في الممكن بالذات ان يجوز له الوجود المطلق والعدم المطلق
ولا ينافي ذلك ان يمتنع له الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري نظير ذلك ما مر في العود فانه لكونه
وجودا مقيدا يجوز ان يكون ممتنع الذات الممكن لكن الوجود المطلق جائز له ونقول في جواب شبهة من
قال بان الزمان واجب لذاته على ما سيجيء في بحث الزمان وذلك انه لو لم يجب فرضنا وقوعه مع عدمها في وقت

معين ثم نقول وقوعه في ذلك الوقت لا قبله ولا بعده معها ان كان لمرجح لخص بذلك الوقت لزم خلاف
الفرض وكون العلة التامة ليست تامة وان لم يكن لزم الترجيح من غير مرجح ولا يرد اعتراض العلامة عليه ولا
ما نقلنا عن بعض المحققين لكن يتوجه ان ترجيح هذا الوقت على الوقت اللاحق بناء على انه لو لم يوجد في الوقت
الاول حتى يجيء الوقت الثاني مع تمام العلة في الاول لزم ترجيح العدم الذي هو مرجوح على الوجود لان المعلول
مع العلة التامة لا شك انه يصير ارجح واولى وان لم يصر واجبا واما ترجيحه على الوقت السابق فلان اجزاء العلة
لم يتم فيه بعد وان اريد السابق الذي كان العلة تاما فيه نمنع جواز وقوعه بعده لما مر ان التخلف كان ترجيحا
للمرجوح والثالث انه لو لم يجب كان كل من الوجود والعدم جايزا معها فوقوع الوجود دون العدم ترجيح بلا
مرجح واعتراض العلامة يتوجه عليه ويرد عليه ايضا انه لما كان العلة التامة للوجود متحققة دون
العدم لانه عدم علة الوجود يكفي هذا الترجيح سر ستي فليس لهذا لزعليه اقول يمكن الاستدلال عليه
بما سبق من المقدمة مع المقدمة الثانية وذلك بانه لو المعلول ما لم يصر اولى بالعلة التامة لم يوجد
لامتناع ان يكون الشيء مع السبب التام كهو لا معه في ايجاد المعلول وتلك الاولوية هي الوجوب بناء على
ما مر من المقدمة ان المعلول يجب وجوده من العلة التامة حتى يوجد فلو استفيدت الاولوية منها دون غيرها
يلزم ذلك اقول فيه نظر لانه ان اريد بامتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه امتناع ان يكون حاله معه
كحاله لا معه بان يكون السبب معه لا ما يقوم مقامه من الغير فامتناعه مسلم لكن لزومه مم وان اريد
امتناع ان يكون حاله معه كحاله لا معه مطلقا اي سواء اقيم الغير مقامه ام لا فمم تم سر ستي اذا
حمل كلامه على هذا اي اذا حمل كلام صاحب فان قيل على اثبات الاولوية المطلقة من وجود بعض العلل فقط
لا الكافية على ما يفهم من جواب الشارح حيث قال ولو سلم لكن لا يجدي ايضا لكان المنع الذي ذكره في
الجواب مكابرة لانه منع مقدمة بديهية اقول فيه نظر لان مراد الشارح بالاولوية من العلة الناقصة
اولوية الوجود بالقياس الى العدم بان يصير الوجود راجحا على العدم بحسب الواقع وظاهر ان حصول

تلك الاولوية من العلة الناقصة لان المعلول حينئذ كان باقيا على العدم فالرجحان بهذا المعنى كان للعدم بعد
لم يصر الوجود بهذا المعنى راجحا بعد حتى لا يوجد بتمام العلة ثم يحصل الاولوية نسبة بالقياس الى زمان
ما بعده بعده لا بالقياس الى العدم والكلام فيه ويمكن الجواب عنه بان كلام المجيب صريح في ان المراد
مطلق الاولوية المتناولة لغير الكافية والاولوية انما يكون غير كافية اذا كان بمعنى القرب الى ما قبله
لان الاولوية الحقيقية اي الرجحان بحسب نفس الامر لا ينفك عنها الكفاية والوقوع لانه يستلزم جواز
ترجيح المرجوح مع كونه مرجوحا وهو ظاهر الاستحالة وقد صرح به قدس سره عند نفي الاولوية الذاتية في
الحاشية المصدرة بقوله كيف لا ينافي المشتملة على حديث كفتي الميزان فانظر هذا ولا يخفى ان
قوله فان قيل معارضة بما ادعاه من ان الاولوية وجودية لا ينفك عنها الوجوب وانت خبير بان الحق في
جوابه ان ما ادعيناه هو ان الوجوب لا ينفك عن الاولوية الناشئة عن السبب التام ولا ينافي ذلك انفكا
كها عن السبب الناقص على ان الكلام في الاولوية بحسب الواقع ونفس الامر وقد عرفت انه لا ينفك عنها الوجوب
وقد كان لا مع السبب على حد التساوي بناء قوله فيه بحث اذ المراد بالتساوي ان كان هو التساوي بالنظر قال
الى الذات الذي هو مستقر الانفكاك فالمعلول من جهة السبب لا يخرج عنه بل هو لازم الذات الممكن
وان كان هو التساوي بحسب الواقع ونفس الامر فهذا التساوي ليس بثابت للممكن في شيء من الاوقات
والاحوال كيف ولو ثبت له التساوي بهذا المعنى يلزم خلوه عن النقيضين ضرورة ان كل ما وقع من طرفي
وجوده وعدمه كان اولى بالقياس الى الاخر ولا يكون متساويا للاخر والحاصل انه لو كان موجودا او معدوما
كان الوجود راجحا على العدم او بالعكس فلم يكن متساويا وقد فرض التساوي هف قدس سره هذا الوجه
يستلزم الاستدلال اشار بهذا الى الوجه المنقول عن بعض الناظرين في الكتاب واقول هذا انما يرد
لو ادعى القائل ان هذا شرح لكلام المص وبيان لما في الكتاب ولم يعلم ذلك مما نقله الشارح وكونه
ناظرا في الكتاب لا يدل على ان ما ذكره بقوله بل في شرح الكتاب حتى يلزم الاستدلال في عبارة الكتاب

يعني لما كان الطرف المرجوح ممتنع الحصول الخ قوله وذلك الخروج عن النقيضين ويرد عليه ما اورده في
الحاشية المصنف بقوله وفي ذلك لا اصوب ان ليس في ذلك الخروج عن النقيضين ولا جواز انه بل
ليس في ذلك سوى جواز ارتفاع كل من النقيضين سواء كان على سبيل الاجتماع او على البدل الخ
هو الاول دون الثاني ذلك القدر المشترك بينهما اقول الصواب في تقرير الدليل انه لو امتنع العدم مثلا
ولم يكن الوجود واجبا فرضنا عدم وقوعه ح فيلزم الخروج عن العدم لانه ممتنع والممتنع غير واقع وعن
الوجود بعينه اذ الفرض انه غير واجب وكان غير واقع اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه ح او نقول بعد وقوع
الوجود مع عدم وقوع العدم ح فيلزم جواز خلو الواقع عن الوجود والعدم وجواز الخ كونه
بل لانه لو تحقق سبب ذلك الطرف كان هو واجب الوقوع اقول فيه بحث اذ اللازم منه انه على تقدير تحقق
سبب الطرف المرجوح لا يتحقق اولوية الطرف الراجح فيكون سبب الطرف المرجوح مانعا وعدمه داخلا في
العلة التامة فمن لا يسلم مدخلية عدم المانع في الشيء بان يكون الشيء موقوفا عليه مفتقرا اليه متاخرا
عنه بالذات لا يلزم كونه جزء العلة التامة فهذا الدليل كالدليل الاول مبني على هذه المقدمة والمنع
لو كان متوجها على الاول يكون متوجها عليه ايضا فلا مزية للعدول عن الاول اليه لانا نقول رجحان قال
كل واحد من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان كان باسباب متعددة اقول فيه بحث اذ التساوي
لذاتها لا يجتمع رجحان كل واحد من الطرفين بل وجوبه فيجوز اجتماع الرجحان الذاتي مع الرجحان الناشئ عن الخارج
وجوابه ان التساوي الذاتي انما يجوز اجتماعه مع الرجحان الخارجي بناء على ان المراد من التساوي الذاتي
التساوي بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان كل واحد من الوجود والعدم بالنظر اليه سواء وظاهر ان تساوي
كل واحد من الطرفين بالقياس الى ذات الممكن لا ينافي رجحان احدهما بالقياس الى العلة واما التساوي
بحسب نفس الامر فلا يجوز ان يجامع رجحان احدهما في نفس الامر وان كان المقتضي للاولى هو الذات وللثاني
هو الامر الخارج والحاصل انه فرق بين المساواة والرجحان بحسب نفس الامر والواقع كما في كفتي الميزان

وبين المساواة والرجحان بالنظر الى شيء والتضاد انما يتحقق اذا اعتبر من جهة واحدة وكذا في الرجحان
والمراد بالرجحان الذاتي ما يكون بحسب نفس الامر بحيث يترتب عليه الوقوع هذا وانت تعلم ان
رجحان الواقعي لا ينفك عنه الوجوب اذ لو انفك عنه الوجوب لزم ترجيح المرجوح بوصف المرجوحية
فهذا دليل مختص على هذا المطلب فتذكر   س سمه والمراد المعنى المصدري اي المراد من الوجود المعنى
المصدري لا الحاصل بالمصدر وهو المعنى الذي يتصف بالرجحان من جهة كونهما مؤثرات ذلك
يصح حمله على الحدوث الذي هو المصدر ايضا اذ الحدوث لم يرد منه الا المعنى المصدري ويحتمل ان
اي الحادث ثم ذلك
يكون المراد من الحدوث هيهنا المعنى المصدري لا المشتق على سبيل المسامحة المشهورة اذ لا يمكن
من جانب الوجود لاضافته الى الشيء وح كان قوله ويرجع محصله فائدة جديدة وعلى الاول كان
نتيجة لما تقدم   س سمه والحق ان الظرف ان كان متعلقا بالوجود الذي اضيف اليه الارتفاع
فما ذكرناه من الاعتراض متوجه اقول هذا بعيد عن اللفظ لان هذا انما يحسن لو كان العدم مذكورا
بلفظ ارتفاع الوجود اما اذا كان مذكورا بلفظ العدم على ما هو الواقع فلا اذ لا يدل لفظ العدم على
الوجود ح التزامية وتعليق الظرف بما يفهم التزاما بعيد عن اللفظ ولعله لهذا قال س سمه لكن
المتبادر الى الفهم هو الثاني وانت تعلم ان بمجرد تعليق الظرف بالوجود لا يتوجه الاعتراض ما لم
يقيد البعدية اذ الظاهر ان المراد هيهنا البعدية الزمانية وبعدية الوجود للعدم زمانية لا
يتصور الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه ففي هذا الكلام ذهول عن لفظ البعدية والمراد من خروج
الزمان عن تعريف الحادث ليس بعض من الزمان اي بعض كان ضرورة ان كل بعض منه مسبوق
ببعض آخر كان عدم البعض الاول قارنه ولا الكل اي مجموع الزمان المتصل ضرورة ان مقارنة عدم
جزء البعض آخر منه سبقه مستلزم لمقارنة عدم ذلك البعض مثل الزمان الممتد من الازل
الى اليوم عدمه مقارن للامس اذ ذلك المجموع كان متقدما في الامس وايضا جد وشارح مستكن

مستلزم لحدوث الكل بل المراد مهية الزمان المحفوظ بتعاقب جزئياتها التي هي اجزاء المجموع الذي من الازل الى
الابد اي السرمد ويتوجه على قوله شيء وان كان غيره يلزم ان يكون للزمان زمان اخر لا بنفس الزمان والحق
ان مراده انه يلزم ان يكون وراء مهية الزمان زمان اخر سواء كان ظرفا لوجودها او لعدمها سس
اقول الظاهر من عبارة الحكماء ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم اقول هذا حق وما نقله عن
شرح الملخص مبني عليه وهو المفهوم من الهيات الشفا وقد صرح بعض المحققين من المتاخرين بان ما اشتهر
بين المتاخرين في معنى الحدوث الذاتي من الاحتياج الى الغير ليس هو معنى الحدوث بل من خواص الحدوث لبعد
المعنى فقد فوت معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف من الحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم اما
بالزمان او بالذات ويمكن توجيه الدليل المنقول بحيث يندفع عنه ما اورد عليه الامام وذلك
بتمهيد مقدمة وهي ان علية العدم للعدم ليس عبارة عن تاثير العدم فيه ضرورة ان التاثير كالجعل
والفعل وغير ذلك يقتضي الوجود فعلية العدم عبارة عن عدم تاثير الوجود فعلية عدم العلة لعدم
المعلول يرجع الى ان العلة لم توجد فلم يوجد المعلول بل بقي العدم بالقياس الى الممكن كان بحيث لو خلي
الممكن مع طبعه اي بلا تاثير وجعل فالعدم اولى بالقياس الى الممكن لاجل هذا وكان الممكن اقوى من
من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في بيان التقدم
الذاتي والاقدمية بالذات بالقياس الى ما بالغير بمعنى الاحقية ظاهر بالاعتبار الذي ذكرناه ولا
يحتاج فيه الى الدليل المزيف الذي نقله الشارح وهذا لا يقتضي ان يكون الذات مقتضية للعدم
مستدعية له حتى يصير الممكن ممتنعا ذاتيا ولا ينافي ما مر من نفي الاولوية الذاتية اذ المراد نفي اولوية
احد طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن من دون ملاحظة امر اخر اصلا وههنا اولوية العدم
انما يكون بملاحظة عدم العلة وعدم تاثير وجود العلة وايضا لو التزم احد اولوية العدم بالقياس الى
ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع لكن لم يكن العدم بتاثير الغير وفعله ونظيره ما في

بتاثيره

ان تاثير القدرة في العدم ليس من جهة انها تفعل العدم الازلي بل من جهة ابقائها للعدم بحاله
بان لا تفيد وجوده بخلاف تاثيرها في جانب الوجود وفي التفسير المنقول من الامام نوقش معنى الحدوث
كتفسير المصنف له وقد وجهه بعض المحققين بان مراده من مسبوقية الوجود بالعدم سبقا بالذات
مسبوقيته بامكانه الذاتي ولا يخفى ان هذا التوجيه يجعل مساواه ولو لم مسبوقية الوجود بالعدم لقولنا
مسبوقية الوجود بالوجود بل الحق ما قررنا وهو ظ من الحاشيات الشفائية قال المعلول في نفسه ان يكون
ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ولا يخفى
انطباقه على ما حققناه س ش م يلزم من هذا ان لا يكون الجزء للعلة التامة اقول يمكن الجواب بان المراد
بقوله لا يكون ارتفاع الاخر مستلزما لارتفاعه وهو الاستلزام بالنظر الى نوع ذلك التقدم ففي نوع
التقدم بالعلية يتحقق الاستلزام من الطرفين بخلاف النوع المتقدم بالطبع بل الاستلزام مهمل بخصوص
المادة نظير ذلك ما قالوا في تعريف العلة المادية بحيث يكون المعلول عند وجودها بالقوة مع ان مادة
الفلك لا يمكن ان ينفك عنها الفلك كصورته والمراد ما ذكرنا س ش م واما الذاتي فهو من مصطلحات
الحكماء اقول هذا الحق واما ما في شرح الجديد للتجريد حيث قال فيه واما الحدوث الذاتي فهو من مصطلحات
المتكلمين فالظاهر سهو س ش م قلنا الامكان ليس بالقياس الى وجود الممكن الحاصل اي الحاصل
في نفس الامر بل الامكان كيفية لنفس حصول الوجود للممكن وثبوته له وتحقيقه ان الامكان كيفية
لنفس النسبة لا للنسبة العقلية المتحققة في الواقع حتى يلزم تاخره عن حصول الوجود له في الواقع
غاية الامر ان يلزم تقدم نفس الحصول وتحققه في الذهن على الامكان لا تقدم تحقق الحصول في الواقع
فالمدعى تقدم الامكان على حصول الوجود له في الواقع فلا منافاة س ش م وقد يقال الحدوث هو
المسبوقية المذكورة اقول بهذا يندفع ما اورده عليه بعض المحققين في حاشية التجريد في دفع قوله

لانا نقول لا يمكن تفسيره بذلك والا لكان ما ذكره مصادرة بان من قال ذلك لم يرد ان هذا اصطلاح اخر في الحدوث بل
انه هذا مسامحة في المعنى المصطلح المشهور ونظير ذلك ما قيل في توجيه لفظ الموجود في تفسير الجوهر بان
المراد منه ماهية اذا وجدت ليدخل الصور العقلية للجواهر في التعريف ولم يرد ان هذا اصطلاح في
لفظ الموجود وذلك لان هذا الكلام ليس سوى ما ذكره س سره ذيل هذا الذي نقل بالتحقيق واعرض
فهو س سره لم يذهل عنه لكن لما كان هذا التوجيه مخالفا لظاهر اللفظ لما ذكره هيهنا لم يتعرض له
في حاشيته على شرح القديم للتجريد وهذا المحقق ذهل عما قاله هيهنا اذ لم ينظر البيجين التاليف
س سره هذا اذا كان امرا موجودا اقول هذه الحاشية مكتوبة في اكثر النسخ على قول الشارح لزم بالغرض
تاخره عن تاخر الصفة عن الموصوف وح لم يكن صوابا اذ الشارح في هذا الموضع لم يقل ان الصفة وجود ذلك الشيء
بحسب تاخرها عن وجوده وصوفها حتى يتوجه ان ذلك انما يكون فيما اذا كان الصفة موجودا
عينيا لان ثبوتها ح للموصوف لا يكون في الذهن بل في الخارج فلابد ان يتاخر عن وجود الموصوف
في الخارج بناء على المقدمة الفرعية بل قال انه صفة لوجود الحدوث اي الوجود الخارجي على ما هو
المصطلح فالوجود الخارجي وقع هيهنا نفس الموصوف لا وجود الموصوف بل الصواب ان يجعل هذه
الحاشية متعلقة بقوله قبل ذلك لان الامكان صفة للممكن لا صفة له متاخرة عن وجوده
والدليل على ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر اقول لا يخفى على الناظر في الدليل انه انما يدل على ان الموصوف
بالامكان لابد ان يفتقر الى مرجح مؤثر يرجح احد طرفي الوجود والعدم على الاخر بالقياس اليه واما
ان علة الافتقار هل هو هذا الامكان ام غيره فلا يدل الدليل عليه بل التحقيق انا استدللنا بالامكان
على الافتقار بان نقول مثلا زيد ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر والاستدلال اما بالعلة على المعلول
او بالعكس او باحد معلولي العلة على الاخر وح نقول هذا ليس من قبيل الثاني اذ في الاستدلال بالمعلول
لا يعلم خصوص العلة لما تقرر ان المعلول المعين انما يدل على علة ما ونحن نعلم الافتقار بعينه من

الامكان ولا من قبيل الثالث لان العلم باحد المعلولين الى الاخر انما يكون بعد العلم بانّ صدوره
عن علة الاخر والا فلا يستلزم ولا يتاتى ونحن نجد ان العلم بالافتقار يحصل من العلم بالامكان من
دون ضم شيء آخر واصل هذا البحث ما حققه سيّدنا في حاشية التجريد   سيّدنا وان سلم فنختار
انه لاحظ العقل من حيث هو لما كان ما ذكره اولا من الجواب لا يحسم مادة الاشكال اذ لنا ان نقول
مسبوقية الوجود بالعدم اما ان يكون مسبوقا بالمسبوقية ام لا وعلى الثاني يلزم قدم الحادث
على الاول ننقل الكلام الى مسبوقية المسبوقية وهكذا والحاصل ان كون القدم والحدوث اصطلاحا
مختصا بالوجود الخارجي لا يؤثر في دفع اللازم في الواقع بل يكفي في ذلك ان يقول المسبوقية في جميع
المراتب لا يمكن ان لا يكون مسبوقا بالعدم المسبوقية والا لزم ازليتها وهي يستلزم ازلية موصوفها
فيلزم ازلية الحادث والتسمية لا يؤثر فيه وايضا لا مانع من حمل القدم والحدوث تجوزا ومسامحة
على ما يكون من حيث الذات او من حيث الوجود الذهني او من حيث الاتصاف فلا حاجة الى تغيير الدليل
المذكور ايضا فلاجل ذلك قال وان سلم فنختار حدوثه وقد اشار في الحاشية الاخرى حيث قال
هذا ان كان موجودا كما قد زعموا والا فلا حاجة حقيقة الى وجهه انه لو قرر المعترض هكذا ولو
حمل كلامه على ما فيه بعد هذا التقرير المسامحة والتجوز في الاصطلاح التسلسل اللازم هو التسلسل في الامور
الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار بل انه لا تسلسل حقيقة واشار الى سر انه لا يتسلسل
حقيقة بقوله اذ لاحظ العقل من حيث هو وذلك انه انما يلزم حدوث آخر اذا لاحظ العقل
من حيث هو يصلح ان يصير موضوعا لقولنا حادث وينسب اليه الحادث وشيء من هذه
الملاحظات غير واجب للعقل بل يمتنع صدورها في جميع المراتب ولهذا لم يتحقق التسلسل اي حقيقة
اي لم يتحقق امور غير متناهية لا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا ولهذا قال فلا تسلسل اصلا
نعم لو كانت هذه المراتب موجودة في المبادي العالية فيتحقق التسلسل قلنا هي موجودة فيها

التسلسل

فيه او المحمول

بالوجود الاجمالي واما التفصيلي فانما يكون من قبل النفس من حيث انها ذات قوى جسمانية صرح
بذلك بعض من اجلة المتاخرين   س ش م لانا نقول لما اورده في ابطال كونه اي قول المفروض ان
موصوفه هو الحدوث وح لم يجر الدليل على زيادة حدوثه عليه اذ لا يمكن ان يق موصوفه باق والحدوث
غير باق لان الموصوف الذي هو الحدوث نفسه فلم اتفقا انه غير باق وكيف وبناء الدليل المذكور عليه ثم اعلم
ان حدوث الحادث لا يمكن ان يكون نفسه وان كان الحادث هو الحدوث اما على تقدير ان يكون الحادث
غيره فظ واما على تقدير ان يكون عينه فلما مر ان تلك الصفات ان كانت قائمة بنفسها كانت صفات
لنفسها وان كانت بغيرها كانت صفات للغير فحدوث الصورة النوعية مثلا لما كان قائما بالصورة
لم يكن حادثا بنفسه بل الصورة حادثة به فلو اتصف حدوثها بالحدوث كان حادثا لا بحدوث اخر
بل بنفسه وبما قررنا ظهر فساد قول المحشي بل الحق ما ذكره ش   س ش م فان المراد صحة الوجود من الغير
وذلك انما يستلزم الامكان الخاص فذكر الملزوم واراد اللازم فلا غبار اقول فيه خلاف الظ من جهة الحذف
ومن جهة تجوز ذكر الملزوم وارادة اللازم والاظهر ان يق المراد صحة الوجود والعدم الا انه اكتفى بذكر
الوجود عن العدم وح لا غبار اصلا   س ش م بل لا ثباته وهو موضوع الامكان فهو واسطة في
هذا القدر ظاهر الاثبات واما انه مادة بالتفصيل المقرر عندهم فاثباته مشكل اذ نقل ما به العلاقة
مع الحادث غير البدن للهيولى والموضوع كالفاعل مثلا   س ش م الشاملة للموجودات على سبيل التفصيل
وكذا يدخل في التعريفين الاخرين للامور العامة وهذا انما لا يختص بقسم من اقسام الموجود الذي هو
الواجب والجوهر والعرض وما يشمل جميع الموجودات او اكثرها   س ش م وبناقض ما يحتاج اليه الشيء
في وجوده فيلزم ان لا يكون علة الوجود علة لذلك الشيء حقيقة ويمكن ان يجاب بان الوجود ليس من بينا
ساير العوارض فان تحصيل ساير العوارض بالمهية وتحصيل المهية بالوجود فما يحتاج اليه ساير
الصفات غير الوجود علة حقيقة لتلك الصفات وما يحتاج اليه وجود المهية يحتاج اليه المهية من حيثية

لا يجوز ا   فاذن الصواب تفسير العلة اى وجه كونه صوابا بالقياس الى تعريف المص ان العلية و
المعلولية من الاضافات الحقيقية والعلة والمعلول من الاضافات المشهورية ولا بد فى تعريف المضاف
المشهورى من حيث انه مضاف ان يعرف المضاف بحيث يحصل معرفة كل اضافة عارضة له اذ المقصود
بالذات من تعريف المضاف تعريف الاضافة فيجب ان يعرف بحيث لا يخرج اضافة عن التعريف المستنبط
عن تعريف المضاف للاضافة مثلا ينبغى فى تعريف الاب ان يعرفه بحيث لا يخرج ابوة ما عن تعريف الابوة
المستنبط عن تعريف الاب وظن ان للاجزاء علية بالقياس الى المعلول من حيث الذات مع قطع النظر عن
الوجود وان كانت فى زمان الوجود من حيث الوجود فلا بد ان يتناول التعريف العلية المستنبط من العلة
التى كانت من جهة الذات وليس كذلك واما ما ذكره س ره فنعم الوجه لو قال الشارح فاذن الاولى تفسير العلة
المتبادر من قولهم
كالوجه الذى يما ... يحتاج اليه الشىء فى وجوده ان يحتاج اليه فى الوجود فقط فيخرج الاحتياج من جهة
الذات ثم اعلم انه كما ان للجزء علية بالقياس الى الكل كان الكل معلولية بالقياس اليه وكما يخرج العلية
التى للجزء من جهة الذات كذلك يخرج المعلولية التى تضايفها وكما يجب ادخال الاولى فى التعريف المستنبط
منها كذلك يجب ادخال الثانية فى تعريفها فتدبر   وفيه نظر اى فى الحصر نظر لا يخفى ان منشا
ايراد على تعريف العلة
هذا وما اشار بقوله والاولى واحد غاية الامر ان احدهما علة التامة والاخر على الحصر وح ففى استعمال
لفظ الاولى فى الاول والصواب فى الثانى مجرد تفنن فى العبارة واستعمال الاولى فيه والاولى ان يجوز
توسعا استعمال الجميع بمعنى لا يخرج شىء منه مركبا كان او بسيطا ثم لا يخفى ان ايراد النظر بعد تفسيره
العبارة الى ما هو اولى لا يخلو عن حزازة   فنحن ناخذ شيئا ما كما ثم نطلب له شيئا مراده ان العلة
ما يتوقف عليه وجود الممكن والمتبادر من هذه العبارة ما عدا الامكان يبقى الكلام فى تقدم الوجوب
على الوجود فيلزم كونه جزء العلة التامة ويتحقق التركيب الا ان يجعل الوجوب نفس المعلول ح
بتوجه النقض بالتاثير والايجاب اللهم الا ان يقال مثل ما قال له س ره بان العلة ما يتوقف عليه اثر الشىء

المؤثر فيخرج الناشئ ويوفي الجواب عن اصل الايراد انه اراد من قال بجواز ان يكون العلة الناقصة بسيطة
اي لا يكون مركبا عن الموجودات ولما الاعتبارات فغير معتبرة فتأمل س سره فلا شك في وجود
معها بخلاف الحديد بالعينية وذلك لان تخصص العرض بالموضوع دون العكس واورد عليه ان هذا الجواب
لا يحسم مادة الاشكال لانه لو قيل نوع صورة السيف علة للصورة لنوع السيف وقد تحقق في الخشب
بدون نوع السيف والجواب عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم ان نوع صورة السيف علة لصورة لنوع السيف
بل انه علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وهذا الاعم متحقق في الخشب اقول هذا الجواب لا يلايم
ما تقرر عندهم ان الفصل القريب مساو للنوع اذ الصورة هي الفصل باعتبار الخروج وثانيهما
ان بناء الايراد على توهم ان العلة الصورية في السيف هي الهيئة والشكل المعين فح لا نسلم ذلك بل انما
هي مبدأ الاثار المختصة بالسيف كقطع العنق مثلا وظاهر انه لم يتحقق في الخشب س سره فيتناول
الاعراض التي هي اجزاء الحقيقية اشار بلفظ الحقيقية الى ان الكلام في الماهيات الحقيقية والمادة والصورة
انما يعتبران بالقياس اليها واعلم انه س سره قد صرح في حاشية التجريد بان اطلاق المادة والصورة في
غير الاجسام على سبيل التشبيه وان كان اطلاق العلة المادية والصورية في غيرها على سبيل التجوز
انت تعلم ان ظاهر ما نقل عن شرح الملخص يدل على ان اطلاق المادة والصورة هنا حقيقة وكذا ما
نقله العلامة عنهم في الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة يدل على ذلك والامر فيه سهل
س سره لا يكون جزء العرض حقيقي اي الحقيقة العرضية وهذا اشارة الى ما مر اليه الاشارة انفا
ويحتمل ان يكون المراد ان العرض فلا يطلق على ما جزئه عرض مجوز اذ الجوهر يمكن ان يكون جزء الم
س سره ولما الغاية فما يترتب على الاثر اقول على هذا يخرج نفس الاثر وقد قال س سره في حاشية المطالع
وغاية العلوم الغير الالية حصولها نفسها وغاية العلوم الالية حصول غيرها وظاهر ان الحصول هنا
نفس الاثر ثم كون العلة الغائية متاخرة عن المعلول فانه ليس يجري ودي ذلك الواجب على ذاته

بغايته

بفعله من جهة انه بذاته فاعل فهو من جهة كونه مؤثرا فاعل ومن جهة كونه باعثا على الفعل فاعلا
لفاعلية الفاعل علة غائية فالعلة الغائية قد يكون عليتها باعتبار الوجود الخارجي فقط ان اريد
الاحتمال الجريان في غيره بعد على انا نقول لا نم عدم المانع عدمي وانما يكون كذلك ان لو كان
المانع امرا وجوديا وهو مم اقول فيه بحث لانه لو سلم ان المانع قد يكون عدم امر فلا شك انه قد يكون
موجودا اذ لا شك ان وجود البرد مانع عن الطلوع ووجود الجدار مانع عن الدخول وغير ذلك و
ذلك يكفي النقض وايضا هذا انما يكون مفيدا لو ثبت ان عدم العدم وجود وقد عرفت انه ليس كذلك
على انا نقول مدخلية الشيء في شيء قد يكون من حيث الوجود فقط وقد يكون من حيث العدم والوجود
كالعدد وقد يكون من حيث العدم فقط وهو المراد من المانع والدليل عليه انه لا شك ان عند انقطاع
الحركة يتحقق الوصول فالعلة التامة للوصول انما تتم عند الانقطاع فان كان الحاصل عند الانقطاع
هو عدمها ثبت المط وان كان امرا اخر فان كان عدما ثبت المط وان كان وجودا نقل الكلام الى ما به تم علته
التامة ولا يترتب الوجودات المجتمعة فينتهي الى عدم له مدخلية في الوجود وهو المط س س لعم احراز
بق الموضوع ليس من الشرايط يمكن ان يق ما ذكره الشارح يرجع الى هذا بان يكون مراده ان هذه القسمة
اذا كانت صحيحة لم يتناول الموضوع واما الجنس والفصل فهما ايضا من علل وجود النوع في
الخارج اقول يستفاد من هذا جواب اخر من المنقول عن الحواشي حيث قال لا يق لا نم انحصار اجزاء الماهية
في المادة والصورة وذلك بان يق الجنس والفصل كانا خارجا عن المقسم بقيد الوجود في تعريف العلة
على ما ذكره المص وذلك لان الجنس مثلا لا يصدق عليه انه مما يحتاج اليه الشيء في وجوده اذ المتبادر
من الوجود هو الخارجي فتدبر س س والا اي لو لم يكن العلة التامة مرتفعة عند ارتفاع المعلول
الآن يق لو لم يكن العلة التامة مرتفعة قبل ارتفاع المعلول وانما لم يقل كذلك لان ما ذكره من
لزوم التخلف انما يلزم من عدم ارتفاع العلة عند ارتفاع المعلول لا من عدم ارتفاع العلة التامة قبل

ارتفاع المعلول   س ره ويمكن ان يجعل نقضا بان يقال المعتبر في النقض الاجمالي في المشهور ان
يمنع مقدمة غير معينة والمنع هيهنا متوجه الى المقدمة المعينة والحمل على المعارضة ايضا فيه تكلف
لان المعارضة في مقابلة الدليل لا في مقابلة ما هو بمنزلته من دعوى الضرورة بل الحق ان يجعل بحثا
اخر ويقال انه داخل في المعارضة على تقدير ان يستدل على المقدمة فتدبر   س ره وان لم يكن موجودة
يلزم المط وذلك لانه صدق ح ان وجود الامور الغير المتناهية بط وهو المط اذ عدم الجملة ليس بان يكون
الاحاد كلها موجودة والجملة بمعنى حده وانه مجموع صورية والجملة بمجرد الاحاد لا يقال عدم الجملة
بعدم المعلول الاخير مثلا فلا يلزم بطلان التسلسل لانا نقول المقصود بطلان هذا التسلسل بل نقول
يلزم بطلان كل سلسلة مفروضة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم بطلانه وعدمه وكل
شيء يلزم من وجوده عدمه كان محالا   س ره غاية الحيلة في صحة توجيه كلامه هو هذا الوجه
فان قلت يمكن ان يقال ذلك الخارج كان مؤثرا بالفعل في واحد من تلك الاحاد والا فيوجد كل واحد من الاحاد
الجملة من غيره فيوجد الجملة من غيره ايضا هف اذ الكلام في فاعل الجملة واذا كان كذلك فلا يستند ذلك
الواحد الى فرد من السلسلة ضرورة امتناع استناد امر واحد شخصي الى كل واحد من فاعلين بالفعل
او يقال الواحد المستند الى الخارج لا يكون الفرد الاول ولا الواسطة والا لزم تاثير الفاعلين بالفعل في معلول
واحد فلا بد ان يكون هو الفرد الاخير فينقطع السلسلة قلت سيجيء مثله في كلامه س ره ويتوجه عليه انه
على هذا كان لغوا اثبات كونه واجب الوجود اللهم الا ان يقال لعل المراد انه اذا ثبت الاحتياج الى الخارج فنقول
يلزم الانقطاع وبطلان التسلسل على ما هو المط في هذا الشق مع انه يلزم المط ايضا ولكنه ذكر هذا
مع انه يلزم اثبات الواجب ايضا   ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون المؤثر فيه يجوز ان يكون المؤثر
في بعض الاحاد جزء العلة التامة للجملة اندفع ما اورده س ره في الحاشية بقوله فان قلت يمكن
توجيه ما ذكره بان يرجع الى هذا بان المراد بما يمتنع انفكاكه عن العلة التامة ما هو جزئها اطلاقا

بالارادة

وارادة الخاص لانا نقول من الراس لو وجب ذلك يلزم احد الامور الثلثة اقول فيه نظر اما اولا
فلانه لا يتجه ان يحمل المؤثر في كلام الفاضل الموجه للاسئلة الا على ما هو المط لم يصح قوله وعلى الاول يلزم
الامر الاول اذ لم يكن كل واحد من الاحاد فاعلا للجملة وان كان موقوفا عليها لها في الجملة او يحمل على مطلق
الموقوف عليه فح يرد على المستدل انه كيف يمكن ان يؤثر احاد الجملة ليس موقوفا عليه للجملة والحاصل انه
لا يمكن الحمل على الثاني مع انه خلاف ظاهر لفظ المؤثر فلا بد من الحمل على الاول فلا يتجه ما ذكره من لزوم الامر
الاول واما ثانيا فلما قيل لم يندفع لزوم احد الامرين وذلك لان العلة التامة للجزء الاخير لا شك انها تما
يتوقف عليه الجملة المفروض ان كل ما يتوقف عليه الجملة يتوقف عليه كل واحد من احاد الجملة ففي صورة
كون اجزاء الجملة مترتبة في الوجود بحسب الزمان كالسرير يتوقف العلة التامة للجزء الاخير لما يتوقف
عليه الجزء الاول فلا يخ اما ان يتحقق عند الجزء الاول فيلزم تخلف الجزء الاخير من علة التامة او يتحقق
بعد عند الجزء الاخير فيلزم تقدم الموقوف وهو الجزء الاول على الموقوف عليه هذا اذا حمل قوله سوا
كان سببا تاما له او لم يكن على ان المراد ذلك الاعم كون تحققه في ضمن السؤال الثاني وان حمل على ما هو الظ
فيتوجه انه لم يندفع السؤال بالترديد بهذا التوجيه اصلا وذلك ظاهر فيلزم من كون السبب
التام للمجموع مؤثرا في شيء من احاده لا يخفى ما في هذه العبارة بل الاولى ان يقول مؤثرا في كل واحد من
احاده لكن غرضه انه يلزم ان يكون السبب التام للمجموع متوقفا على كل واحد من الاحاد فلو كان
مؤثرا في شيء من احاده بطل كونه مؤثرا في كل واحد من احاده واراد بالمؤثر في هذا المقام ما
له دخل في الجملة لا المعنى المشهور وهو ما يختص بالعلة الفاعلية لكن يتوجه ان انكار
المؤثر التام في المجموع في شيء من احاده مكابرة وايضا التمسك بهذا المقدمة هو مدار الجواب بل
الصواب ان يقول بدل شيء من احاده كل واحد من احاده س س لانا نقول الفاعل متوقف
عليه فلو صح ذلك لا يخفى ما فيه والظ ان قوله تامل فيه اشارة اليه س س لو فيل الخارج

من الجملة أقول فيه بحث إذ للخصم أن يقول لا يجوز أن يكون الخارج واجبا أما أولا فلما مر
قال في الممكن إنه لو كان المؤثر واجبا لكان داخلا في السلسلة غاية الأمر أنه يكون منتهى السلسلة
وما أورده بقوله فإن قيل يتوجه ههنا وجوابه ما ذكره س سرّه في جوابه وأما ثانيا فلما سيحققه
س سرّه بقوله وقد تقرر هذا المقام بوجه آخر ويق كما لا يخفى على الناظرين ثم ما ذكره من الترديد
أنه إذا ارتبط بالخارج الجملة فلا يخ إما أن يرتبط به كل واحد أو فرد واحد إذ لا يتحقق ههنا جزء سوى
يتوجه عليه أن ما ذكره في كل واحد من الشقين يرد في الشق الآخر فتخصيص كل شق بمحذور تحكم
عن التحكم وذلك لأنه على تقدير أن يرتبط الخارج بكل واحد كان داخلا في الجملة وكذا على تقدير
أن يتعلق بفرد واحد يلزم التوارد وهذا مبني على ما يقول إن الكلام في العلل المستقلة حتى يكون
التوارد محذورا س سرّه وهو أن يق لأنه الخروج مما نحن بصدده الظ أن هذا وإن كان منعا صورة
لكنه دعوى في الحقيقة ولأنه بمعنى غير مقبول هما ذكره في مقام السند دليل في الحقيقة على عدم مقبوليته
فتدبر س سرّه وقد تقرر هذا الكلام بوجه آخر ويق أقول إذا ثبت الاحتياج إلى أمر خارج يلزم انقطاع
الجملة سواء كان ذلك الخارج واجبا أو ممكنا تعين ما ذكره قدّ بل هو إثبات كون الخارج واجبا بعد
اللهم إلا أن يق كما أشرنا المراد أنه حين افتقار الجملة إلى الأمر الخارج يقول يلزم الانقطاع وبطلان
التسلسل مع أنه يلزم المط الأول أيضا وهو إثبات الواجب س سرّه في بعض النسخ إن أراد ما هو
في مقابلة النظري فلم يحمل الكلام على أن العام ضروري بمعنى البديهي وما ذكره بقوله فإن أدلة
التامة دليل على كونه بديهيا ولا ينافي بداهته لأن الدليل لم ينطبق على كونه بديهيا س سرّه
والأول ههنا مندفع لأن الوجوب أقول يمكن أن يق الفاعل المستقل في جملة الممكنات الغير
هو ما فوق المعلول الأخير إلى غير النهاية والمرجح اشتماله على فواعل جميع الآحاد لأن فاعل كل
واحد ما فوق ذلك الواحد إلى غير النهاية ودفع الثاني ههنا ظ إذ يمكن أن يق فيه أيضا المراد بالتمام

المستقل بجميع ما يتوقف عليه المعلول   س تم لانا نقول ان نعتبر مع الواجب كل واحد
اقول فيه نظر لانا نعتبر مع الواجب كل واحد لكن لا على وصف الجزئية بان نصير مركبا من الواجب
وتلك الآحاد بل نعتبرنا الواجب مقارنا لها والحاصل انه قد يطلق العلة التامة ويراد جميع ما
يتوقف عليه المعلول وما لا يخرج عنه شيء يتوقف عليه المعلول فيدخل العلة التامة البسيطة
على ما مر وقد يطلق ويراد بها الفاعل المقارن للشرائط والعلامة صرح بان المراد هو المعنى الثاني
وح فخروج بعض الموقوف عليه غير مجدد فان قلت لنا ان نقول لا بد لتلك الجملة من علة تامة بالمعنى
الاول وهو جميع ما يتوقف عليه الجملة فالترديد فيها انها هل هي داخلة في الجملة ام لا الى اخر الكلام قلت
نختار انها عين الجملة كما في المركب من الواجب والمعلول الاول مثلا اذ لا شك ان علة التامة بهذا المعنى
نفسه ولو سلم فهذا ليس ما ذكره س تم وحمل كلامه عليه بعيد غاية البعد بل الظ انه فهم ان مراد
العلامة من تفسير علة التامة بالفاعل شرائط تفسير العلة التامة بالمعنى المشهور وهو الاول ولا
يخفى ما فيه والحق ان تفسير العلة التامة انما يقتضي توقف المعلول على كل واحد من اجزائه لا توقف المعلول
على نفسها واما اطلاق العلة عليها فباصطلاح اخر على ما قيل   اذ الشرائط لا يكون داخلا في
المشروط لقائل ان يقول لم يقل العلامة انها شرائط للمعلول بل بالنسبة الى الفاعل ولعل المراد انها
شرائط لتاثير الفاعل والظ انها خارجة عن الفاعل عن تاثيره والجواب ان ليس الكلام في عبارة العلامة
بل في ان هذا المعنى للعلة التامة مذكور في كلام القوم على وجه يشعر بنسبة تلك الشرائط الى المعلول كيف
والشرط على ما مر تفسيره شرط للمعلول كالفاعل والمادة والصورة والغاية واضافته الى الفاعل
بادنى ملابسة على انا نقول اجزاء المعلول كالمادة والصورة نفس اثر فاعل الجملة ولا يصدق عليهما ههنا
من شرائط تاثير فاعل الجملة   ولا وجه لايراده على وجه السند والا لكان اعادة للمنع الاول
قوله يمكن ان يكون سندا ولا يلزم اعادة المنع الاول بان يكون سند المنع الضرورة وذلك بان يق

كيف يبقى الضرورة بها مع ان نقيضها واقع كالمثال المذكور لا يقال قد استدل على تلك المقدمة بقوله
فان العلة التامة للشيء يجب تقدمها عليه بالوجود لانا نقول فذلك للاشارة الى ان هذا لا يصلح دليلا
على كونها ضرورية بل لو كان دليلا كان دليلا على نفس المقدمة وصحتها على ان منع المقدمة المستدل
عليها راجع الى منع مقدمات دليله والمنع ههنا متوجه على دعوى مغايرتها له وقد استوفينا
الكلام ههنا في تعليقاتنا على الرسالة المشهورة في اثبات واجب الوجود لبعض اجلة المتأخرين
لانا نقول لا نسلم انه يجب دخول كل واحد من احاد المجموع في علته التامة ام لا يجب اقول لا يخفى
على الناظر العارف باساليب الكلام ان المراد بلفظ الجميع فيما اورده بلفظ المجموع في قوله لم
ان هذا المجموع وهو المراد من لفظ المجموع في المتن وكان المراد منه المجموع المركب من الواجب والممكن
وح يتوجه ان هذا المجموع فرض انه ليس موجودا فكيف يرد في علة وجوده ويمكن ان يتكلف
ويقال اراد به غير المجموع الاول وهو مجموع الممكنات المترتبة التي كان الكلام في علته وكان المراد
هذا وان اندفع لكن يرد اعتراض اخر وهو ان يقال لا نسلم اما ان يجب دخول كل واحد من اجزاء المعلول
المركب في علته التامة ام لا يجب فعلى الثاني يجوز ان يكون علته التامة بعض احاده اذ ح يلزم توقف
الشيء على نفسه وعلى الاول كيف يجوز ان يكون العلة التامة واجب الوجود على ما هو رايكم و
الاظهر ان يقال المراد بالمجموع الاول هو المجموع وغرض المعترض ان هذا المجموع هو مادة النقض وان كان
غير متحقق بعين ما ساد عن ذلك لكنه متحقق عندك فنقول ح هل يجب دخول كل واحد من
اجزاء المعلول في علته التامة ام لا وعلى الثاني نقول يجوز في جملة الممكنات الصرفة ان يكون العلة
التامة جزؤها كالجملة المركبة من الواجب والممكن عندك وعلى الاول نقول كيف تقول ان علتها
التامة واجب الوجود مع انه لا يتصور كون الشيء من احاد الجملة جزءه ويمكن تطبيق عبارة الشرح
عليه وذلك بان يقال مراده من قوله لا نسلم ان هذا المجموع اذا لم يكن وجود الممكن بني

لكن موجود بزعم المستدل وتركيبها الآن في وجع ضمير علته التامة في موضعين وفيه تكلف ويمكن
ان يقرر السؤال هكذا اما ان يتحقق هذا المجموع فيتم النقض او لا يتحقق فيبطل دعواك   س ش م فنقول
اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة واحدة ففيه نظر وذلك لانه ان اراد بالفاعل
المستجمع الفاعل الجامع المقارن لساير ما يتوقف عليه التاثير او ساير ما يتوقف عليه المعلول على ما
هو الظ من لفظ الفاعل المستجمع فيرد عليه انا نختار كون الجملة الاولى جزء الثانية ونمنع استحالة
توقف المعلول على الامر الخارج عن الفاعل المستجمع اذ يجوز ان يكون الخارج عن الفاعل داخلا في الامور
المعتبرة معه قوله لا يتوقف المعلول على امر خارج من العلة التامة قلنا انما يمتنع توقف المعلول على
الامر الخارج عن العلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه المعلول لا العلة التامة بمعنى الفاعل المستجمع وان
اريد به الفاعل مع تلك الامور اي المجموع المركب من الفاعل وغيره فان اريد التركيب مع ساير ما يتوقف عليه
المعلول كما هو الظ كما هو من لفظ العلة التامة فنختار كونه غير الجملة الثانية ونمنع استحالة كون الشيء علة
تامة لنفسه وكيف يتمسك في تقريب المرضي بهذه المقدمة وان اريد به الفاعل الجامع لجميع ما يتوقف
عليه المعلول من الشرائط دون اجزاء المعلول وذلك لانها في الحقيقة اثار لا شرائط للتاثير فنختار كون
الجملة الاولى جملة للثانية ونمنع استحالة توقف المعلول على الخارج عنه اذا كان داخلا في الاجزاء
س ش م واما ثانيا فلانه لو تم ففيه نظر لان علة العلة علة بعيدة للمعلول لا يصدر اثر الى المعلول بل الموثر
فيه انما هو القريبة ولو سلم فالكلام في العلة التامة المستقلة وظ ان ما هو للمعلول الاخير اي المعين
الثانية مما اشتمل على جميع العلل اجزاء الجملة الاولى بالعلة القريبة فقط   س ش م وهذا البحث من
علته لنفسه لا يخفى على الناظر ان هذا يقتضي ان يراد بالعلة التامة المجموع المقارن وانت بما قررنا
تقدر على اقامة النظر في مواضعه بما بقي   والثانية ان انطبقت على الاولى اول اراد بالاول يطابق
ان يكون بازاء كل واحد منها واحد من الاجزاء وظ انه لا يتحقق بدون التساوي ولهذا قال الشارح: هيهنا

وعلى الاول يلزم الاول وقال بعد ذلك لانا نعلم بالضرورة ان امتناع انطباق المقدارين المتجانسين
لا يكون بسبب التفاوت واما في العبارة الثانية حيث قال اما ان يستغرق فاراد به مقابلة كل واحد
من احدهما بواحد من الاخرى والحاصل ان الانطباق يكون تاما من احدهما فقط وقد يكون تاما
من كل واحد منهما والمراد في الاولى والثانية المعنى الثاني وفي الثالثة ما يتناول الاول والثاني
ش قوله لان عدم الانطباق بين فردين مندرجين تحت نوع اقول الظاهر من تقييد الانطباق بكونه
تحت نوع جواب اشكال ربما يورد وهو انا اذا فرضنا حركتين في زمان واحد احديهما قطعت فرسخا
والاخرى نصف فرسخ ومن الانطباق يلزم مساواة الفرسخ نصفه وكذا في صورة مساواة المسافة و
مخالفة الزمان بل نقول اذا لم يكن الاندراج تحت نوع واحد لم يتحقق الانطباق حقيقة وسيصرح به
في تحقيق كلام الشارح حيث قال لان الانطباق لا يتصور الا في المتجانسين   ش قوله فيلزم تناهي
اجزاء الزمان مع انها من الحوادث اقول تقرير برهان التطبيق على وجهين احدهما ان يكون لحادث
اجزاء غير متناهية في العدد فيحصل غير متناهية مترتبة ويجعل كل واحد من احاده بازاء واحد من
احاد الاخرى على ما قرر هنا وثانيهما ان يكون هناك كم متصل كان غير متناه من جهة المقدار اي غير
متناه الى حد من سطح او خط او نقطة ويجعل منطبقا على الاخر مثله ولا يحتاج فيه الى اعتبار تجزئة
وهذا هو المعتبر في اثبات تناهي الابعاد وظ ان الزمان كم متصل فاجراؤه فيه ينبغي ان يكون بالتقرير
الثاني ولما كان المذكور في الكتاب هو التقرير الاول فالتعرض بالزمان بالتقرير الاول الصق بهذا الد
ش قوله فيلزم تناهي اجزاء الزمان ولم يقل تناهي الزمان لكن الحق ان تقرير الدليل في اثبات تناهي الزمان
بالتقرير الثاني وكان خلاصة الدليل اذ التقرير الاول فيه محل نظر وذلك لان لقائل ان يقول التجزئة اما
الى غير النهاية في الخارج بط وفي الذهن على سبيل التفصيل ايضا مح وعلى سبيل الاجمال لا يكفي لاجراء
الزمان بهذا التقرير اذ في هذا التقرير لا بد من الامتياز بين الاجزاء حتى يكون هناك احاد تامة

وفي الاجمال لا يخفى الاشتباه ولا يجري هذا التقرير فيه وايضا في توجيهه شيء يلزم تناهي بعض الحوادث التي
هي اجزاء الزمان والظاهر من كلام الشارح ان اللازم لزوم تناهي جميع سلاسل الحوادث بل الاصوب هنا
ان يعمم ويقرر بان كل سلسلة من الحوادث لما كانت متعاقبة متناهية كان وجود كل منها في زمان خاص
ليصح استناد الحادث الى القديم على ما مر فمن تناهي اجزاء الزمان بل من تناهي نفس الزمان يلزم تناهيها
من شيء وقد يجاب بان القابل هو الموجود من الكم توضيحه ان اجزاء الزمان بل تناهي نفس الزمان تقتضي
وجود الجملة اما خارجا او ذهنا عالما والزمان المقسم غير موجود في الخارج والموجود منه في الخيال لا يكون
الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد ينفي وجود البعد الغير المتناهي في الخيال ايضا على ما يشهد به
الرجوع الى الوجدان وفيه جوابه ايضا نعم يمكن تعقله لكنه لا يكفي هذا الوجود في اجزاء التطبيق لان اللاتناهي من
عوارض الوجود الخارجي والخيالي للابعاد دون التعقل يظهر بالرجوع الى الوجدان الصحيح ويصرح به في كتب
القوم ولا يبعد ان يكون قوله تامل اشارة الى منع التقدير لان وجود الزمان الغير المتناهي خارجا وخيالا ممتنع ممكن
منع وصفه بالانطباق على هذا التقدير وتحقيق لو وجد الزمان الغير المتناهي لا نصف بصفة الانطباق
ح يلزم تناهيه فيلزم التناهي على تقدير اللاتناهي وهو باطل ويمكن ان يكون التامل اشارة الى
هذه الدقيقة   اي عن الغرض ليحصر التقسيم قول لو قيل لو تسلسلت العلل فان كان بين فرد المعلول
وبين ولعل من علله علل غير متناهية يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين والا بان يكون بين كل واحد
من علله لما لا يتحقق العلة كالعلة الاولى ويتحقق العلل المتناهية يلزمه تناهي الجملة ليسلم من المنافيين
المذكورين في الشرح والحاشية   واما العبارة الثانية فلا يتم لا يخفى جريان مثل هذا المنع في
العبارة الثالثة واقول في الجواب ليس مقصود المستدل عن توهم الانطباق ومن فرض الانطباق انا
نفرض وقوع الانطباق ثم نقول يلزم منه الانطباق حتى يتوقف الانطباق ح وكذا توهم التفصيل و
الاجمال غير كاف على ما عرفت بل فرض الانطباق وتوهمه ليستظهر الانقطاع والمستدل لم يبين دليله

دليله على وقوع الانطباق ووقوع توهمه حتى يقال انه مح بل على مجرد فرضه وتوهمه والفرض جائز بل
واقع وان كان المفروض محالا فليتامل فانه دقيق   س ش ولا تغفل عن التطبيق بين الكلامين بعني
ما ذكره الشارح في الظ منع المتصلة ولكنه بالحقيقة يرجع الى منع المنفصلة وانت لا تغفل عن التطبيق بينهما
س ش وان منع وقوع احدهما على تقدير اه اقول تطبيق ما في الشرح على هذا في غاية السهولة وذلك
بان يحمل قوله لو كان التقدير واقعا على انه لو كان التقدير غير مح بل الجواز ان يكون محالا فلا يترتب على شيء
منهما اصلا لا يقال كل واحد من الامرين وان لم يكن لازما لخصوصه لكن القدر المشترك بينهما لازم لا محالة
لانا نقول وقوع احد النقيضين امر صادق محقق في نفس الامر وكان متحققا على كل تقدير واقع لان الامر
المحقق مح بصدق كل منها على تقدير الاخر لكن على سبيل الاتفاق دون العلاقة فههنا كيف ولو كان كذلك
يلزم صدق اللزومية بين كل قضية ضرورية الصدق وبين كل قضية اخرى صادقة او كاذبة واتفاقية
لا يلزم من استثنائنا نقيض التالي بل الاتفاقية لا مح مطلقا ووجه ما ذكره ان صدق الاتفاقية
مطلقا يقتضي صدق التالي فالمقدمة الاستثنائية كانت منافية للشرطية فاين الانتاج
من الجملة التي تنافيها فان قيل يجعل كل جزء من الجملتين بازاء جزء من الاخرى كل لفظ لكونهما مرتبة
الاجزاء طبعا كان رجوعا الى العبارة الاولى   س ش بل الحق ان وقوع المجموع بينه وبين علة من علله
غير محصور يمكن توجيهه بوجهين احدهما ان وقوع شيء بين طرفين يقتضي خروجهما عنه لان وقوع
الكل بين جزئه غير محصور مح مندفع بالعناية وذلك اما بان يقال المراد بالكل ما عدا الطرفين او بان
ما بين طرفيه ان يكون لهما مبدء منتهى لكن ح ينبغي التعرض بالمعلول الذي هو المبدء ايضا وثانيهما
ان يكون تاييدا للكلام المتن وذلك بان يقال وقوع الكل بين المعلول الصرف وعلة من علله يقتضي ان يكون
تلك طرفا وغير طرف اما الاول فظ واما الثاني فلما فرضنا ان كل علة واقعة في السلسلة كانت واقعة
في الوسط لعدم تناهيها   س ش والا فالتقرير الذي حمل كلامه عليه ايضا حكم على الكل المجموع

اقول فيه تأمل بل الظاهر ان المستدل لما طلب بين حكم المتناهي وغير المتناهي فيحكم على غير المتناهي مثل ما
كان حكما على المتناهي على ما يظهر بالتأمل   لعدم انتظام برهان التطبيق فيها اقول عدم انتظام
برهان التطبيق في صورة عدم الترتيب وضعا وطبعا ظاهر اذ لا يتحقق هناك اول وثان وثالث الا
في الخارج فقط واما في الذهن فلانه اما ان يكون الامتياز بين آحادها بان يختص بعضها بالاولية و
بعضها بالثانوية بحسب الوجود الذهني على سبيل الاجمال فنقول لا امتياز في العلم الاجمالي بل يحصل
الجميع بصورة وحدانية بلا امتياز بينهما واما بحسب الوجود الذهني بالتفصيل فلان الذهن لا يقتدر على
ملاحظة الامور الغير المتناهية بالتفصيل بان يوجد في الذهن صور غير متناهية متمايزة وهو ظاهر
واما في صورة عدم الاجتماع فلان التطبيق لا يكون في الخارج ضرورة بل الحق ان النسب والاعتبارات الاضافات
من الامور الاعتبارية ولا في الذهن من حيث الوجود الاجمالي ولا من حيث الوجود التفصيلي لعين ما مر
في عدم الترتيب فان قلت يكفي الوجود الخارجي على التعاقب اذ لا شك ان كل واحد من تلك الآحاد موجود
في الزمان يخصه فالمجموع موجود في ذلك الزمان الغير المتناهي غاية الامر ان التطبيق لا يقع دفعة بل
تدريجا قلت اتصاف كل واحد من الآحاد بالاولية والثانوية وغير ذلك لما كانت تلك الاوصاف
اضافات ونسب يقتضي اجتماع تلك الآحاد في الوجود فلا بد ان يكون ذلك الوجود غير الوجود الخارجي
لفرض عدم اجتماعها فيه فتعين ان يكون في الذهن فان كان وجودا ذهنيا اجماليا فلا يتحقق الامتياز
الضروري لصحة اجراء برهان التطبيق وان كان وجودا ذهنيا تفصيليا فيمتنع ان يلاحظ الذهن تلك
الآحاد مفصلا دفعة او في زمان متناه بديهة واما ملاحظتها مفصلا في زمان غير متناه متعاقبة
فمبني على تقدير حدوث النفس بل على تقدير حدوثها ايضا وذلك مما لا نزاع فيه واما ان النفس باقية
ابدية فلا يفيد في ذلك لان ما حصل لها من العلوم والصور في كل زمان لا يكون الا متناهيا هذا
كله مع انك قد علمت انه لا بد من وجودها مجتمعة ليصح اتصافها بالنسب التي بينها لان النسبة تقتضي وجود

اطرافها حين تحققها ولا يكفي فيها التعاقب بين اطرافها في الوجود ولهذا التزموا ان اتصاف اجزاء
الزمان بالقبلية والبعدية الزمانية انما هو بحسب وجودها في الذهن حتى يكون مجتمعة ولا يكون
في الخارج ولو فرض انها موجودة فيه واما اذا كانت الآحاد مجتمعة في الوجود في الخارج مترتبة
فيه فالعقل اذا طبق احدى الجملتين على الاخرى بان جعل كل واحد من احديهما بازاء واحد من الاخرى
كل نظيره فيكفي فيه ملاحظتها اجمالا لان الامتياز بينهما حاصل في الخارج فيكفي في ذلك الحكم الاجمالي
على احدهما بالمقابلة والمطابقة ولما كانت مجتمعة في الوجود الخارجي فيصح اتصافها بتلك النسب و
الاضافات بحسب ذلك الوجود فتامل جدا فهذا غاية تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق وقد
عرفت ان فيضان الحادث من القديم لا يتصور الا بالقول بترتب الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
فكل دليل ينفي هذه النسبة مغالطة ينبغي حله فتامل   كما انك اذا قلت ما بين كل واحد دون
الذراع فهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان ما بين كل واحد واحد ما في الجملة دون الذراع
وح كان المراد بالآحاد على الترتيب الاجمالي الآحاد التي ليست بينها واسطة وما ذكره شيخنا في الحاشية
حيث قال يحتمل ان يكون هذا الواحد واحدا من وسط المقدار لا يوافقه وثانيهما ان يعين واحد
وينسب اليه كل واحد بان بينه وبينه اقل من الذراع وهذا هو الموافق للحاشية وانما حمل كلام
الشارح على الاول مع كونه اظهر لامرين احدهما ان استلزام كون ما بين كل واحد واحد اقل من الذراع
كون الكل اقل من الذراع لا يصلح ان يدعيه احد من ارباب التمييز حتى ينفي ويقال ان الشيخ اراد ذلك
وثانيهما ان هذا لا يوافق ولا يلائم ما نحن فيه لانه لم نعين واحدا هو المبدء وانتسب الى كل واحد من
آحاد الجملة فالوجه ما ذكره ثانيا وفهمه شيخنا وح نقول صورة كون الكل اقل من الذراع ظاهر
بان يعرض الكل اقل وكون الكل مساويا او اكثر في الصورة التي بينه قدس سره واما كون الكل اكثر
من الذراع فكما اذا فرض الكل ذراعا وربع ذراع وفرض الواحد المعين على منتهى ثلثة ارباع ذراع

وعلى التوجيه كان احالة على الترتيب لاجزاء المشتملة على الاحاد وهي التي عبر عنها بقوله اشتملت على الوحدات
فتدبر س ش ولما انه يجوز ان يكون له علتان مستقلتان بحيث يمتنع اجتماعهما اقول لا حاجة
الى قيد امتناع الاجتماع وذلك بان يقع يجوز ان يكون هناك علتان يوجد المعلول بكل واحد منهما عند الانفراد
فكل واحد علة مستقلة كافية في وجود المعلول وكانت بحيث يجب بها المعلول وحدها لكن عند الاجتماع
يستند المعلول الى المجموع منهما كما في اعدام اجزاء المركب على ما ذكره س ش في هذا الكتاب ان عند اجتماع
اعدام الاجزاء كان عدم المركب مستندا الى مجموع تلك الاعدام الا ان يقع لا يجمع العلل المستقلة من حيث
هي مستقلة والمعلول لا يستند الى كل واحد منها بل الى المجموع فالعلة بالحقيقة واحدة بل لا يبعد ان
يقع النزاع في توارد العلل المستقلة على معلول شخصي لفظي لان من قال بجوازه قال بانه يجوز ان يكون
لمعلول واحد امران يصلح كل واحد منهما ان يستند المعلول اليه وحده اذا انفرد وفي صورة الاجتماع
يستند الى المجموع منهما ومن قال بعدم جوازه قال بانه لا يجوز اجتماع العلتين المستقلتين من حيث
انهما علتان مستقلتان بان يستند المعلول حين الاجتماع الى كل واحد منهما منفردا واستحالته ظ
لانه في قوة تحصيل الحاصل واعلم ان القوم صرحوا بامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد سواء كانت ممتنعة الاجتماع او كانت متحققة مجتمعة او متعاقبة بانهم عرفوا العلة بالمعنى الاعم
بما يتوقف عليه الشيء وعرفوا التوقف تارة بالمعنى المصحح للفاء وتارة بمعنى لولاه لامتنع المعلول وظ انه
فسر التوقف بالمعنى الثاني وهو المشهور كان ثبوت الدعوى ظاهرا بالدليل الاول اما صورة الاجتماع
فجريان الدليل فيه ظاهر واما في صورة التبادل والتعاقب فلان العلة حقيقة لا يكون الا القدر
المشترك بينهما ولا تعدد في القدر المشترك انما التعدد في افراده لكن هذا اي التزام كون العلة
هي القدر المشترك صحيح في الشرط مثلا ولا يصح في شخص الفاعل اذ الفاعل في الواحد بالشخص لا
يكون الا واحدا بالشخص اذ العقل يقتضي ان يكون مرتبة المعلول فوق مرتبة الفاعل في التحقق

ولهذا لم يجز ان يكون فاعل الوجود الخارجي متعددا خارجيا بخلاف ساير العلل وذلك بمنزلة الفاعل على
ساير العلل لانه المؤثر المفيد بخلاف سايرها لانها شرايط والات للفاعل حتى يكون فاعلا بالفعل فاذا
كان هناك شيئان يصلح كل واحد منهما ان يعتبر شرطا للتاثير امكن الزام ان الشرط حقيقة هو القدر
المشترك كما قالوا في صورة الجسمية بالقياس الى الهيولى ان العلة هي ماهية الصورة واذا كان شيئان
يصلح كل منهما ان يكون فاعلا مفيدا لوجود المعلول يلزم ان التشخص الحاصل بتاثير هذا غير التشخص
الحاصل بتاثير ذلك واما العلة المادية والصورية فالتعدد فيهما مع وحدة المعلول غير متصور وحكم
العلة الغائية حكم الشرط وينبغي ان يعلم ان المعلول في الحقيقة لا يستند الا الى ما امتنع وجوده بدونه
والمعنى الصحيح للقاء انما يكون بين الشيء وبين ما لا يمكن تحقق الشيء بدونه فالمعتبر ان للتوقف مثال ثان
مثل ذلك ان واعلم ايضا ان التعدد في كل علة يستلزم التعدد في العلل المستقلة مثلا لو كان التعدد في
الشرط مثلا فيتعدد العلة المستقلة لان بانضمام كل شرط الى الباقي يحصل علة مستقلة لكن التعدد
ان كان في نفس ما هو علة فغير متصور على ما عرفت واما اذا كان التعدد فيما صدق عليه فيجوز في غير الفاعل
والمادة والصورة وهكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع وذلك لان افتقاره الى هذه بوجوه الاولى
لوجوه بالاخرى او تولقيمحث لان الافتقار والاستغناء متقابلان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد ذاتا
واعتبارا وتعدد العلل الحيثية التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين اذ لا يمكن اجتماع السواد
والبياض والوجود والعدم باسباب متعددة وقد مر اليه الاشارة في بحث الاولوية الذاتية في كذا
شرحي وظان وجوده بالاخرى كان علة للاستغناء غير هذه وليس قيدا في محل الاستغناء حتى يكون
الاستغناء عارضا للذات المعلول مع وصف وجوده بالاخرى وهو ظاهر شرحي ولذا كان
الكل مستقلا فالعلة التامة جميع ما يتوقف المعلول عليه يعني مسلم كون كل علة مستقلة واما العلة
التامة فلما كانت عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول في الجملة فلا يكون ذلك الا مجموعهما الكل منهما

مع انه علة مستقلة كانت بعضها من العلة التامة ولا تعدد في العلة التامة ومراده ان التعدد
في العلة المستقلة لا يجوز ولا يدعى امتناع التعدد في العلة المستقلة اوّل لكن الظاهر من العلة المستقلة
هو الفاعل المستقل لا العلة التامة دفي تجريد الدعوى ان المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان
والدليل ما مضى فيه والثاني كان معطوفا عليه مثله على ما اتم الاول عليه بل التعدد في العلة التامة لا
يحتاج الى دليل بل الحق في الجواب ان يقال مدخلية كل منهما ان لم يكن على سبيل الاستقلال فلا تعدد
في العلة المستقلة وان كان على سبيل الاستقلال فكان ظاهر البطلان لانه في قوة تحصيل الحاصل
اقول لما مدخل في وجودها او وجوبها في هذا الكلام مناقشة من وجهين احدهما ان مدخلية
المعروض في العارض بالمعنى الاعم ضروري فلا وجه لقوله والا ان وثانيهما ان المراد بالمدخلية في الشق
الثاني بقرينة المقابلة ما هو بالمعنى الاخص كما ان المراد في قوله فان لم يكن للحرارة مدخل بالمعنى الاعم و
مدخليته في العلة الناقصة لا يكفي في امتناع انفكاك المعلول عن العلة وقوله تقدمت عليها في
ظاهر البطلان توجيهه ان تقدم الصفة على موصوفها ظاهر البطلان ولا يعلل ذلك بان الصفة فرع وجه
المتأخر عن موصوفها حتى يقال لا وجه لقوله والا لاحتاج اليه ، س شرح فنقول لا يخفى ان العلة
الموجدة للمعلول حاصله انه يختار الشق الثاني ويقال ان الفاعل للموجود لا بد ان يكون موجودا قبل المعلول
وكان في مرتبة خصوصية كانت سابقة على صدور المعلول اليه فح لا يكون تلك الخصوصية نفس
العدم اي المصدرية التي هي امر انتزاعي اعتباري لان المصدر لا يكون سابقة على نفسها فتعين ان
يكون هذه اما نفس الفاعل او امر مقارنا له في تلك المرتبة من الشرائط وغيره والمفروض انه ليس
للفاعل شيء من الاجزاء والشرائط والآلات القوابل فتعين ان يكون نفس الفاعل واما اذا تركب الفاعل
وكان هناك شرائط يمكن ان يتعدد الخصوصية وكان لكل منهما عين جزء منه او شرط له وعلى ما
قررنا ظهر ان المراد بالخصوصية ما به الاختصاص اي ما يكون سببا لاختصاص العلة بمعلوله

التامة

واقول فيه بحث لان المراد ان كان هو الاختصاص لا بد ان يكون حقيقيا بان يكون للعلة مع معلولها
اختصاص ليس لها مع غيره مطلقا فنقول ذلك لا نم بل اللازم ان لا يكون لها ذلك مع غيره مطلقا مما لا
يكون معلولا وان كان هو الاختصاص بالاضافة الى ما هو غير معلول لغير نافع اذ يجوز ان يكون هناك
خصوصية مشتركة بين معلولين لها لم يتحقق بالنسبة الى غير المعلول لا بد لنفيه من دليل فان قلت لا
شك في ان التأثير في هذا المعلول مثلا كان للعلة خصوصية حقيقية بالقياس اليه ليست للفاعل
مع غيره مطلقا اذ ظاهر ان مثل هذا التأثير لا يكون مشتركا بين الفاعل وبين غير ذلك المعلول فلو صدر
عنه معلولا لا يحقق خصوصيتان وقد فرض كون الفاعل بسيطا وليس له شرائط وتعدد وغيرها قلت
لا شك ان التأثير نسبة بين المؤثر الذي هو الفاعل وبين معلوله هذا وعلة اختصاص هذا المعلول بهما
التأثير هو مهية ذلك المعلول وهي متقدمة على هذه النسبة لا المعلول الموجود حتى يلزم تعدد ذلك
والحاصل ان علة اختصاص كل نسبة بالطرفين هو ذات الطرفين لان الموضوع هو المتحمل لعرض مخصوص
وهذا ايضا منقوض بانه اذا تعدد المعلول من جهة تعدد الشرائط فلا بد ان يكون لكل مع العلة خصوصية
هي ليس الشرائط المخصوصة به وكذا يجب ان يكون للعلة مع كل شرط خصوصية ليست مع غيره وينقل
الكلام اليها فان قيل انها مشتركة بين العلة وبين كل منها كان مشتركا وكذا ان قيل العلل الخصوصية ان
ما به الاختصاص هو نفس مهية الشرط لا الشرط الموجود ويمكن ان يقال مثل ذلك في الكثير والواحد
فتدبر . قوله مفهوم الصدور هذا عطف على قوله ما هو سابق على الصدور يعني ان كان المراد
بالجهات ما هو سابق على الصدور وهو الحق فالذي نقله الشارح من الحكماء صحيح لكن الشارح في اثباته
وان كان نفس مفهوم الصدور لا ما هو سابق عليها كان المنقول فاسدا فالحق ان يحمل على الاول
فلا يتم عن نظر يعرف بالتأمل لا يخفى ان الوجود الذي ذكره قوله حقيقة على ما قرروه واكثر ما قيل
بين توجيه الشرح والمتن والذي يمكن ان يقال على توجيه المتن بخصوصه ان القبول والاستعداد

من جهة الهيولى لا الجسمية فينبغي ان يؤول ذلك لبس للمادة ولا يخفى توجيه المتن   شرح ولا ولي
حذوه لا ضرار به بالتعلق الكاشف يتعلق عدم التفاوت فيهما وبيانه انه لو لم يكن زيادة الجسمية موجبة
لزيادة الحركة لم يكن الكبير ابطأ حركة من جسم الصغير وذلك باطل لان بناء الدليل على ذلك وانما قال ولي
اذ يمكن توجيهه بان المراد ان زيادة الجسمية ليست سببا للتفاوت من حيث انها جسمية لا من حيث اشتمال
زيادة الجسمية على زيادة القوة واليه المراد من عدم التفاوت من جهة زيادة الجسمية ان زيادة الجسمية
ليست ممانعة بالنسبة الى الحركة ولا ينافي ذلك كونها سببا مقتضيا لزيادة الحركة وبعد التوجيه اقرب
الى قوله كيف وبازاء زيادة الجسمية زيادة القوة انما قلنا انه كيف يمكن ان يعد زيادة الجسمية ممانعة
عن زيادة الحركة والحال الذي في صورة الجسمية لما تحققت زيادة القوة كان زيادة الجسمية سببا لزيادة
الحركة لا انها ممانعة عنها وفيه ان من يقول ان زيادة الجسمية ممانعة من زيادة الحركة مراده ان نفس
زيادة الجسمية ممانعة ولا ينافي ذلك ان يكون سببا لزيادة الحركة من جهة اشتمالها على زيادة القوة
فتدبر   فمنها جسمية اقول بنى على هذا اثبات النفس المجردة للفلك وح نقول نصف الجسم الكلي
وصل الجزئية ان كان على تقدير انفصاله الجاه فظاهر انه يكون حركة مدافعة لحركة كله مساوية وان كان
على تقدير انفصاله وانفكاكه عنه فنقول لما كان انفكاكه محالا لا يجاد على تقدير وقوعه ان لا يتحرك او يتحرك
حركة مساوية لحركة كله   لان مقصوده سلب لا نهاية الكل الذي هو نقيض لا نهاية لا يقال التناهي نقيض
اللاتناهي لا سلب اللاتناهي الا ان يؤول نقيض السلب بسلب السلب بناء على ظاهر قول من قال نقيض كل شيء رفعه
لكنه باطل عند المحققين لان التناقض من النسب المتكررة ولا بد ان يكون من الطرفين فاذا كان السلب نقيض
الايجاب كان الايجاب نقيضا له واما سلب السلب فبالحقيقة كان نقيضا لثبوت السلب بناء على ما
في سلب السلب لا يمكن وروده الا على الثبوت والوجود بل الحق ان مراده ان اللاتناهي ليس نقيض التناهي
بمعنى عدم الملكة وهذا لم يثبت بعد في المجردات فتدبر   شرح فلا بد ان يكون اكثر عددا من حركة

الكل مع تناهيها عددا ولا يخفى ان الاسرعية اما من جهة الاتحاد في الزمان واطولية المسافة واما من جهة
المساواة في المسافة وانتقاصه في الزمان وفيما نحن فيه المفروض الاتحاد في الزمان فلا بد من الاختلاف في المسافة و
ذلك اما باطولية ذات المسافة وهو يقتضي لاتناهي الابعاد وهو باطل فتعين ان يكون من جهة تكرار
المسافة الواحدة المتناهية وهذا ملخص الكلام الثالث فان قلت لم لا يجوز ان يكون المسافة متناهية والحركة
الواقعة عليها غير متناهية من جهة المدة قلت قطعها ح لا يمكن الا بعد قطع نصفها في نصف ذلك الزمان
فيلزم تنصيف الزمان الغير المتناهي هف وايضا يلزم ان لا يقطع جزء منها اصلا لان كل جزء منها له نسبة
الى كله والزمان الذي هو مدة قطع ذلك الجزء له نسبة ايضا الى كله فذلك الجزء من الزمان ان كان غير متناه
فلا يمكن حصوله بتمامه لان حصول الزمان الغير المتناهي الذي لم يبتدئ ممتنع وكل ما حصل بتمامه ليس
الا متناهيا وان كان متناهيا يلزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي في المسافة كنسبة المتناهي الى غير
المتناهي في الزمان هف على انا نقول يلزم من ضرورة التطابق بين الزمان والمسافة بمطابقة كل
منهما الحركة تساويهما وفيه نظر قد عرفته س سمع ومن هذا علم ان اللاتناهي في الحركات بحسب المدة
مستلزم للاتناهيها عددا واورد عليه بالمنع وسنده بان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء
له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل للانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية ويعنى به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور انتهى فان قيل يمكن فرض
تلك المدة منقسمة الى ساعات غير متناهية مثلا دفعة قلت ح لا يتحقق العدد الغير المتناهي
في الواقع وفيه الكلام مما ذكره صاحب المحاكمات وهو حق الشارح لكان قطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان اسرع اعترض عليه بجواز ان لا يكون قطع تلك المسافة في نصف تلك المدة
ممكنا في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما

لمحال الحوا قول يمكن ان يكون مرادهم باللاتناهي في الشدة ان يقطع الحركة مسافة لا يمكن من حيث الشدة
قطعها في مسافة اقصر منها اي المراد نفي الامكان الذاتي وظاهر ان فيما نحن فيه قطع نصف المسافة
لما وقع في نصف الزمان فلا مانع ذاتيا من قطع الكل في نصفه ايضا كيف وانهم ذهبوا الى ان حركة الاطلس
في نفس الامر اسرع من حركة المحدد الذي كان الزمان مقدارا له ولا يمكن ذلك بحسب نفس الامر والا لزم ان يكون
الحركة الذي هو الزمان من حركة المحدد ايضا هف فتامل ثم يمكن ان يق لعل التفاوت من حيث السرعة
والبطوء يظهر في اثناء الحركة بان يقطع بازاء كل دورة من البطيء دورات كثيرة من السريع كما في
حركتي الفلك التاسع والثامن فتامل ش سه واما الاولان فعلى تقدير صحتهما اقول فيه نظر
اما في المدة فظاهر اذ اللاتناهي لا يمكن الا اذا كان هناك شيء غير متناه بالذات ينطبق على تلك المدة المعلوم انتهاؤها
حتى يق انه غير متناه بحسب المدة ولهذا قال الشارح ومعنى الاول هو ان القوة الجسمانية لا تقوى على
حركة يكون وقوعها في زمان غير متناهية واما في العدة فلانه لو لم يكن العدة متعاقبة واقعة كل عدة
منها في زمان بل كان وقوعها جميعا في ان فظاهر انه لا يجري فيه الدليل اذ ح يمكن زيادة غير متناهية على
غير متناه اخر من حيث العدد ولا يلزم انقطاع واحد من العددين كعدة حركتي الفلك التاسع والثامن
وان كانت متعاقبة لا يكون الا ان يكون كل منها واقعة في زمان يختص به فمجموع تلك الازمنة الغير المتناهية
العدد غير متناهية بحسب المقدار قال الشيخ في الشفا هذا البرهان انما يجري في الاثار التي يجب وقوعها
في الزمان واما الاثار التي يجب وقوعها في الان والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يق تاثير
الكل في ان وتاثير الجزء في الزمان هذه عبارته ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا الشارح ويتناسب تناسب
علمها المختلفة بالصغرى والكبرى اقول يمكن ان يق كلام المص راجع الى ما اشار اليه الشارح من ان هذا
البرهان اخص مما ادعاه وذلك بان يق يجوز ان يكون تلك القوة وان انقسمت بانقسام محلها لكنها غير
متشابهة كالقوى الحيوانية والنباتية ولو سلم ان الكلام في القوى المتشابهة الحالة في الجسم البسيط

فيمكن ان يقال يجوز ان يكون تاثير الجزء في جزء الجسم ليس بنسبة تاثير الكل في الكل بل يمكن ان يكون الجزء بعينه لا
لا يبقى للجزء تاثير كما في القطرات الواردة على الاحجار على ما قاله الامام الرازي ولو سلم فيجوز ان يكون لنسبة
تاثير الكل خصوصية ويكون تلك الخصوصية التي تخص هذه القوة القائمة بالكل او تخص محلها لا بد
لنفي ذلك من دليل الشارح اقول الامر كذلك اذ العقل الصحيح اقوى الامور وقد مر بطلان تطبيق لانطباق
احد المقدارين على الاخر فالمساوات واللامساوات وان كان خاصة شاملة للكم اذا كان الكم موجودا
على ما صرح به الشيخ هناك فان قلت لو ما ان الغير المتناهي وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في
الذهن قلت وجوده في الذهن ان كان في الوجود الجزئي الخيالي فظاهر ان ذلك باطل بالوجدان وبجريان
دليل تناهي الابعاد والمقادير على ما صرح به الشيخ وان كان في الوجود العقلي على الكلي فظاهر انه لا يكفي
لتطبيق احد المقدارين على الاخر ليظهر التساوي والتفاوت انما ذلك في الوجود على وجه الجزئي
الخارجي والخيالي يظهر ذلك لمن راجع وجدانه بشرط سلامة الفطرة كيف ولو كان كذلك للزم
ان لا يمكن للعقل الحكم على زيادة غير متناهية معدومة على غير متناه اخر معدوم
بمجرد وجودها في العقل فيلزم ان لا يقدر العقل على تعقلها هف

هذا اخر ما تيسر لنا في ابحاث المتعلقة بالامور

العامة

قد فرغت باتمام الكتاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الثامن من الاربعين الاخيرة من شهر الخامس من
السنة السادسة من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة الميمونة المقدسة النبوية على هاجرها الف الف ثناء
وتحية في زاوية مدرسة [illegible] من مدارس مصر صانها الله تعالى عن الحدثان على يد العبد الضعيف
المذنب الجاني اسمعيل الشيخ [illegible] غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه والحمد لله رب
العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين

totfim

-حاشیه

-مؤلف